

La medida de la solidaridad

Responsabilidad del Estado y derecho de los asociados

Édgar Antonio Guarín-Ramírez
Armando Rojas-Claros



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

Vigilada Mineducación



La Colección Maestros **i** está destinada a divulgar trabajos de investigación que conduzcan a la mejor comprensión de las temáticas de humanidades, pedagogías de la educación y en general de todos los temas que aporten y contribuyan a profundizar en el pensamiento fundacional y misional de la Universidad Católica de Colombia bajo la premisa: “el éxito de una misión no está en formularla, sino en vivirla”.

Édgar Antonio Guarín-Ramírez

Filósofo y abogado de la Universidad Santo Tomás. Especialista en Derecho Administrativo y Derecho Penal de la Universidad del Rosario y en Docencia Universitaria de la Universidad de El Bosque. Magíster en Derecho Público y doctor en Derecho de la Universidad Santo Tomás. Docente e investigador de la Universidad Católica de Colombia, en temas jurídico-políticos abordados a la luz del marco teórico que aporta el realismo clásico.

Armando Rojas-Claros

Licenciado en Filosofía de la Universidad San Buenaventura de Bogotá, magíster en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia, magíster en Scienze Politiche per la Pace e l'Integrazione dei Popoli de la Universidad de Salerno. Docente e investigador de la Universidad Católica de Colombia.

La medida de la solidaridad

Responsabilidad del Estado y derecho de los asociados

Departamento de Humanidades

ÉDGAR ANTONIO GUARÍN-RAMÍREZ

ARMANDO ROJAS-CLAROS



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia
Vigilada Mineducación

Guarín Ramírez, Édgar Antonio

La medida de la solidaridad: responsabilidad del Estado y derecho de los asociados / Édgar Antonio Guarín Ramírez, Armando Rojas Claros.—Bogotá : Universidad Católica de Colombia, 2018
114 páginas ; 17 x 24 cm. – (Colección: Maestros i ; no. 3)

ISBN: 978-958-5456-12-9 (impreso)

ISBN: 978-958-5456-13-6 (digital)

I.Título II. Serie. III. Rojas Claros, Armando

1. Política social-Colombia 2. Solidaridad-Política pública-Colombia

Dewey 361.61 SCDD ed. 21

Proceso de arbitraje

1^{ra} evaluación: 27 de marzo de 2017

2^{da} evaluación: 5 de abril de 2017

© Universidad Católica de Colombia

© Édgar Antonio Guarín-Ramírez
Armando Rojas-Claros

Primera edición, Bogotá, D. C.

Abril de 2018

Dirección editorial

Stella Valbuena García

Coordinación editorial

María Paula Godoy Casasbuenas

Corrección de estilo

Gustavo Patiño Díaz

Diseño y diagramación

Juanita Isaza Merchán

Impresión

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Bogotá D.C. Colombia

Departamento de Humanidades

Diagonal 47 # 15-50

Sede El Claustro

humanidades@ucatolica.edu.co

Editorial

Av. Caracas # 46-72, piso 5

editorial@ucatolica.edu.co

www.ucatolica.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo del editor.

Hecho el depósito legal

© Derechos reservados

Impreso y hecho en Colombia

*Agradecemos a la Universidad Católica de Colombia
por el apoyo que nos brindó para adelantar la labor investigativa
que hizo posible la publicación de este libro.*

Los autores

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Grupo de investigación
Philosophia Personae

Línea de investigación
Educación, ética y política

Proyecto de investigación
La medida de la solidaridad en cuanto responsabili-
dad del Estado y en cuanto derecho de los asociados

Contenido

Introducción	5
1	
Asistencia social y política social focalizada en Colombia	13
2	
La medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado	31
3	
La medida de la solidaridad en cuanto derecho de los asociados	69
Conclusiones	101
Referencias	109

Introducción

El texto que el lector tiene en sus manos es el resultado de una investigación que se propuso indagar respecto a la medida de la solidaridad, en cuanto responsabilidad de la comunidad políticamente organizada —Estado— y en cuanto derecho de quienes le integran¹. Su propósito es contribuir a la reflexión actual en torno a la solución de la problemática que surge por la implementación de un modelo de política social que propende por el bienestar de los individuos, dentro del cual, a la par de la afirmación de las libertades individuales, la solidaridad política es considerada fundamental, de tal forma que al Estado se le considera obligado a suplir las necesidades materiales básicas de ciertos sectores poblacionales afectados por una economía con marcado acento capitalista².

En razón de ello, en las últimas décadas —especialmente en los países en desarrollo, como Colombia—, se ha visto la necesidad de implementar políticas sociales de focalización, que, por factores de diversa índole, han terminado trocándose,

1 En el texto se emplea el término “derecho”, con “d” minúscula, para indicar aquello que la tradición clásica denominó “la cosa justa”, “lo suyo”, “lo que es de alguien”; y “Derecho”, con “D” mayúscula, para hacer referencia a la ciencia jurídica.

2 Dadas las raíces utilitaristas de este Welfare State o Estado de bienestar, en él se identifica la noción de justicia de la sociedad política y de sus instituciones, “con la de máxima satisfacción de nuestros deseos y de bienestar máximamente difundido, categorías estas últimas que admitirían, o más bien requerirían, una expresión en términos numéricos, matemáticos, y cuya realización práctica sería fundamentalmente un problema de naturaleza tecnológica (de técnica económica, jurídica, etc.)” (Chalmeta, 2002, p. 18).

en una especie de “asistencialismo” estatal³. En desarrollo de esta política social, el Estado identifica a personas en situación de vulnerabilidad y les entrega bienes, servicios y subsidios. Este *modus operandi* genera interrogantes que obligan a reflexionar sobre dicha política, dentro de los cuales está el que refiere a su medida, tema sobre el que gira la presente obra.

Históricamente, la manera de entender y de proceder en materia de política social estatal no ha sido unívoca. Las reformas que fueron promovidas desde los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX, cuya finalidad era favorecer la autonomía de los individuos dentro del “espíritu liberal”, propugnaron por su independencia respecto a las ayudas del Estado. Se buscó que las personas que carecían de los recursos necesarios para obtener bienes básicos no dependieran por mucho tiempo de la ayuda social, de tal manera que, con el tiempo, pudieran asumir sus propios gastos, como un signo de su autosuficiencia. Esto llevó paulatinamente a la convicción de que la dependencia del Estado era algo inaceptable —e incluso vergonzoso— para el ciudadano. Por ello, hasta hace algunas décadas, contrario a lo que sucedía en el ámbito de lo privado, en que la dependencia y necesidad de los otros se reconocía como una realidad dignificante, en el espacio de lo público dicha situación se veía como una experiencia negativa, como una especie de incapacidad para ejercer la autonomía en cuanto ser humano adulto⁴.

Esta idea de la autonomía, y el mérito que parece conllevar el ser ciudadanos adultos, ha tenido el riesgo de conducir a la ruptura de la relación que existe entre el ciudadano y el Estado, y entre el ámbito del bien privado y el del bien público. Ensalzar la autonomía de los individuos para dejarlos solos con sus problemas, como si el Estado fuera una empresa con fines de lucro, es una concepción que genera interrogantes, por cuanto no reconoce que los bienes públicos

³ El sufijo “ismo” se emplea aquí en su connotación de “extremo”.

⁴ Sin embargo, esta crítica liberal de la dependencia pública ha sido objeto de censura en el mundo. El fenómeno de la globalización y su impacto en las comunicaciones permite constatar este hecho. En Japón, por ejemplo, las personas adultas no se sienten humilladas por solicitar ayuda cuando se encuentran en estado de indigencia, o cuando son ancianos solitarios; en esas circunstancias, lo que hacen es entregarse a los otros; esperan que les cuiden, y ello es considerado un verdadero derecho. En las aldeas de la India, las mujeres y los hombres piden ayuda cuando están viejos, enfermos o confundidos, y esas solicitudes son para ellos ajenas a la vergüenza (Sennet, 2009, pp. 121 y 126).

son recursos que están al servicio de la comunidad, y que el Estado está llamado a administrarlos de la mejor manera, con el fin de que todos sus miembros tengan lo suficiente para vivir en condiciones dignas, mediante la justa distribución. Por eso, la asistencia social, como concreción de la solidaridad, es un camino para ayudar y brindar protección a aquellos que lo necesiten, cuyos efectos positivos en materia de bien común y de mutuo respeto son innegables.

La necesidad de asistencia social se hace aún más palmaria si se tiene en cuenta que, actualmente, casi todo tiene un precio, no solamente respecto a los bienes materiales, sino a otros de distinta índole, como la salud y la educación. Sin la asistencia por parte del Estado en estos aspectos, se corre el riesgo de que se generen desigualdades estructurales; si el dinero determina la posibilidad de acceso a elementos esenciales de una vida buena, entonces la brecha entre los que tienen y los que no tienen crece, y con ello aumentan las diferencias de trato respecto a aquello en lo que tiene que haber un trato igual. La tendencia hacia una forma de vida individualista, que está en la raíz de este *modus vivendi*, corroe el sentido de la vida comunitaria y de la solidaridad, y genera una inequidad cada vez más creciente, que reclama el liderazgo del Estado, con el fin de restaurar un sentido fuerte de comunidad⁵.

No obstante lo anterior, no es menos cierto que, cuando el “hacer propia la suerte del otro” —elemento característico de la solidaridad— se materializa en una asistencia llevada a cabo sin planificación, de manera desestructurada, mediante procesos administrativos poco eficientes y *sin criterios de medida claros*, se puede tornar en un asistencialismo estatal que, en lugar de ayudar a mejorar la situación de los ciudadanos más desfavorecidos, termina por fortalecer y perpetuar esas situaciones de dependencia y vulnerabilidad. Por eso, este texto propende por contribuir en la búsqueda de una alternativa de respuesta a la pregunta por cuál es la *medida* que debe tener la *solidaridad*, en cuanto responsabilidad del Estado y en cuanto derecho de los asociados que lo integran.

5 Lo anterior no significa, en modo alguno, afirmar que la igualdad perfecta sea necesaria e ideal en la sociedad política; esto también ha mostrado sus limitaciones históricas. Lo que se precisa es que las personas, desde su unicidad e irrepetibilidad, y desde sus diferentes contextos sociales, se encuentren unos con otros y compartan la preocupación por el bien común; allí la solidaridad ocupa un lugar determinante.

Los análisis en torno a la medida de la solidaridad que se hacen en estas páginas se circunscriben a su consideración en el marco de las relaciones individuo-Estado. Empero, esto no significa que la cuestión respecto a la solidaridad y a los criterios que pueden seguirse para determinar su medida esté referida exclusivamente al ámbito local. En el mundo crece cada vez más la conciencia de que la solidaridad entre los Estados es necesaria para alcanzar unas relaciones internacionales armónicas y pacíficas. Las guerras y las dictaduras militares, así como la pobreza extrema en la que se consumen algunos pueblos, han hecho que la comunidad internacional se mueva solidariamente para intentar superar el drama provocado por esas situaciones.

Dentro de este ámbito de solidaridad internacional, es coyuntural lo que sucede, por ejemplo, con la problemática de las migraciones. Estas exigen trabajar en la búsqueda y consolidación de una política solidaria que supere los límites estatales, para evitar abusos en contra de los inmigrantes y garantizar sus derechos humanos, más allá de los intereses propios de las poblaciones receptoras, al trabajar por la unidad, cohesión, asociación, hermandad y fraternidad universales⁶.

6 Sobre los modelos de integración de inmigrantes en Europa, escribe Carrera (2006): "Tradicionalmente se han venido distinguiendo tres modelos principales de 'integración de inmigrantes' que cubren las respuestas políticas y jurídicas adoptadas por los Estados para hacer frente a los retos planteados por la diversidad que emana de la creciente movilidad humana a nivel internacional: 1. El modelo multicultural o plural, que se basa en el respeto y garantía de la diversidad cultural, y que tiene como objetivo principal la protección de la identidad de la comunidad inmigrante. Este modelo implica que los inmigrantes se beneficien de los mismos derechos y libertades que los nacionales en todas las esferas de la sociedad, sin que por ello tengan que renunciar a su diversidad e identidad. La igualdad de trato también conlleva una participación plena en el Estado de derecho y la nación. Algunos de los países europeos que han seguido el modelo multicultural son Holanda y Suecia. 2. El modelo de asimilación, también denominado republicano o universalista, abandera la igualdad ante la ley, pero solamente entre aquellos individuos que estén dentro de la categoría privilegiada de 'nacional' o 'ciudadano'. Este modelo busca la asimilación completa del inmigrante a los valores nacionales que se perciben como dominantes. La asimilación implica una política de incorporación de los inmigrantes mediante un proceso unidireccional de adaptación: se exige al inmigrante que renuncie a su identidad étnica, lingüística y cultural y que adopte 'la cultura' que se considera como reinante y mayoritaria. La asimilación cultural representa la llave para la libertad y la igualdad del 'Otro'. El modelo de asimilación pretende deshacerse de la diversidad y complejidades sociales, y tratar de esconderlas forzosamente tras un cortinaje elaborado con tejidos artificiales formados por conceptos conservadores de 'identidad nacional'. Francia ha sido el ejemplo clásico citado al referirse a este modelo. 3. Finalmente, se ha hecho referencia a la existencia de un modelo de exclusión o separación que se caracteriza por un marco jurídico rígido y restrictivo de inmigración, y por unas políticas públicas destinadas a proteger y salvaguardar una 'cohesión o homogeneidad cultural' que supuestamente existe en la sociedad receptora. El enfoque abogado por este modelo se nutre fundamentalmente de un marco jurídico de naturaleza restrictiva en materia de extranjería (restringiendo los procesos administrativos de acceso y residencia en el territorio del Estado receptor, reunificación familiar, participación cívica, etc.) y nacionalidad (limitando el acceso al Estatuto privilegiado de 'ciudadano'). Se promulga el desarrollo de políticas destinadas a mantener la idea falsa de que la

Sobre esta premisa, algunos sectores académicos y políticos plantean hoy que incluir a los inmigrantes en la sociedad receptora es una obligación política y jurídica; para ello, hacen énfasis en los valores de la multiculturalidad y la riqueza en materia de diversidad social que puede llegar a ofrecer la inmigración.

Otros sectores que se distancian de esta postura se enfocan en el impacto que tiene para la comunidad receptora la inclusión de los inmigrantes en materia económica, así como de pérdida de identidad cultural y de valores nacionales para las comunidades receptoras, lo cual exige establecer límites⁷. Por ende, la importancia que tiene adelantar investigaciones respecto a la delimitación o medida de la solidaridad en el plano internacional es innegable; en ellas podrán incluirse lo que el romano pontífice Francisco ha denominado “solidaridad intergeneracional”, como una urgente necesidad moral que comprometa a las actuales generaciones con las venideras (Francisco, 2015, p. 125). Sin embargo, esta cuestión desborda el propósito de estudio propuesto para este trabajo.

La problemática en torno a la medida de la solidaridad plantea interrogantes de fondo relacionados con su contenido, su necesidad y su finalidad en el marco de las decisiones políticas y jurídicas, cuya respuesta exige una antropología que sea puesta como base para restablecer el orden propio de la justicia y el bien común, finalidades propias de las ciencias jurídica y política. Todas estas cuestiones son de raigambre filosófico. Por eso, esta obra se inserta en el marco de la filosofía política y del derecho: una forma de conocimiento de máxima abstracción, cuyo

inmigración es un fenómeno de naturaleza temporal y guiado principalmente por consideraciones económicas (percepción en la que se ha basado por ejemplo la política de los ‘trabajadores invitados’ abogada por algunos países europeos), y en denegar una participación cívica y política de las comunidades de inmigrantes. Alemania, Austria y Bélgica (Flandes) han sido consideradas como tres casos típicos en los que se ha practicado este modelo de integración” (pp. 39-41).

7 Para el caso de la Unión Europea, Solanes (2005) establece tres criterios para estudiar la medida de la solidaridad en materia de política de inmigración: en primer lugar, la dimensión económica, que genera la ocupación de empleos formales por los ciudadanos de la Unión de manera prioritaria, al establecer condiciones a la generación de nuevas vacantes y desplazar a la población inmigrante al empleo informal. En segundo lugar, el criterio defensivo, que consagra la inmigración como un problema de seguridad y orden público, que se explica con la conexión popular que se hace de los conceptos de inmigración y terrorismo, lo que genera xenofobia, al mostrar a este segmento de la población como potencial terrorista, lo que a su vez lleva a dos situaciones importantes: el control externo y el control interno. Por último, el aspecto social, que evidencia la necesidad de integración de los inmigrantes ante la concepción general de homogenización cultural de los países miembros de la Unión Europea, donde las posturas asumidas por los Estados dificultan la capacidad del extranjero de adaptarse a las situaciones estatales (pp. 81-100).

objeto es lo que hay de universal y necesario en la realidad, sus fundamentos y principios; por lo tanto, “subsiste y permanece incólume frente a los distintos cambios históricos y fenoménicos” (Herrera, 2016, p. 275).

Por eso, ante el sinnúmero de teorías de las que actualmente se dispone sobre la solidaridad, las cuales están amarradas a coordenadas de espacio y tiempo, esta obra se vale de la forma de conocimiento propia de la filosofía, por considerarle un recurso inevitable para quienes tienen pretensión de que sus ideas tengan vocación de universalidad y de permanencia en el tiempo⁸.

Para la perspectiva filosófica que aquí se aborda, el respeto irrestricto y absoluto de la dignidad humana y de los derechos que de ella emanan, entre ellos la solidaridad, es una condición necesaria para la realización de la justicia —en sus diferentes formas— por la cual hoy se propende en el mundo de lo político y lo jurídico; ello exige que nociones como las de persona, dignidad, justicia, bien común, etc., superen el excesivo relativismo a las que se les somete actualmente, producto de un subjetivismo exacerbado, y retornen a su referente real⁹.

Para la presentación de las ideas, la obra se ha dividido en tres capítulos. En el primero, se aborda la problemática a cuya solución se quiere contribuir, tomando como punto de partida el análisis de la importancia de la asistencia social y de las

8 “Decir que la filosofía es sabiduría supone afirmar que es el saber más alto y supremo y, en consecuencia, que tiene una función crítica y fundamentadora respecto de las ciencias particulares. Corresponde a la filosofía la función de ofrecer una crítica racional, metódica, sistemática de toda la actividad humana y, por tanto, de las ciencias. A la vez ofrece a éstas —y a toda actividad humana— los fundamentos teórico y prácticos para su desarrollo. Esta función es más inmediata y evidente en las ciencias del hombre, porque todas ellas implican diversos postulados filosóficos sobre la naturaleza del hombre y los fines que a este le son propios. Las conclusiones de las ciencias del hombre no son siempre independientes de los postulados filosóficos, sino que muchas veces lo suponen. Se trata de presupuestos filosóficos implícitos que determinan la orientación y en tantas ocasiones las conclusiones de la ciencia humana. Por ejemplo, la interpretación de la historia puede estar muy condicionada por la formación filosófica del historiador, como es el caso de los hegelianos y marxistas. Este hecho, suficientemente conocido, ha llevado a diversos autores a pretender construir ciencias puras, independientes de toda orientación filosófica. Ejemplo bien conocido en el derecho es la teoría pura de Kelsen. Pero tales intentos encierran propiamente un sofisma, porque esas mismas posturas no son propiamente científicas sino filosóficas, sólo pensables a la luz de unos presupuestos ontológicos y gnoseológicos [...]” (Hervada, 2000a, p. 8).

9 Sobre la denuncia de los efectos del subjetivismo propio del fenómeno de la posmodernidad en la sociedad actual, puede verse la obra de Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, en la cual se plantean tres notas características del pensamiento posmoderno: la ironización, la de-sublimación de la razón y la desobjetivación de la verdad, lo que genera una especie de “realitysmo” gnoseológico y social (Ferraris, 2012, pp. 6-22).

cuestiones que emergen cuando dicha asistencia muda en asistencialismo estatal; dentro de estas últimas cuestiones se resaltan la perpetuación de la pobreza, la tendencia a reducir la pobreza a la carencia de bienes materiales, la limitada efectividad y el desvío de recursos, y el uso clientelar de los programas asistencia- listas por parte de los políticos.

En el segundo capítulo, la reflexión se dirige a la medida de la solidaridad como una responsabilidad del Estado frente a sus asociados; se desarrolla desde una perspectiva ética y política, por cuanto en el curso de la historia, la respuesta solidaria ha partido del reconocimiento ético y, luego, ha transitado hacia el re- conocimiento político, como una obligación de los Estados. Desde la perspectiva ética, los límites o medida de la solidaridad son señalados por la misma condición humana y su naturaleza social; desde la perspectiva política, la solidaridad se hace efectiva a partir de instituciones concretas, que contribuyan a la supera- ción de la injusticia social estructural y, con ello, a la consecución del bien co- mún¹⁰. En este ámbito político, la solidaridad se manifiesta, entre otras cosas, en el equilibrio de la cooperación ciudadana y el ejercicio de la autonomía; en el entendimiento de los otros como compatriotas que merecen el mismo respeto y oportunidades; en la creación de proyectos institucionales que, mediante el uso eficiente de los recursos, buscan mejorar las condiciones de vida, tanto materiales como espirituales, de los asociados.

Finalmente, en el capítulo tercero se hace un análisis de la solidaridad en cuanto derecho de los asociados que integran la sociedad políticamente organizada. La reflexión parte del estudio de algunos de los elementos estructurales que son constitutivos de la solidaridad en cuanto derecho: su naturaleza, origen y finali- dad, los cuales son propuestos como criterios fundamentales para la determina- ción de su medida.

10 En esta línea de pensamiento, Iris Marion lleva a cabo un análisis de la responsabilidad colectiva ante la injusticia estructural, con el fin de señalar la responsabilidad que todos tenemos frente a los daños sociales que provocan las decisiones institucionales, a la vez que sugiere “[...] la construcción de un modelo de de- mocracia social que se diferencia del modelo liberal, republicano o deliberativo en cuanto que estos últimos no toman suficientemente en serio la injusticia estructural y la responsabilidad común resultante de ella” (Arango, 2013a, p. 44).

1

Asistencia social y política social focalizada en Colombia

En este primer capítulo se hace un breve acercamiento a la asistencia social, su importancia y justificación, así como a la política social focalizada, su concepto y algunas de sus problemáticas en Colombia. En el contexto general de la obra, este primer apartado muestra la importancia que tiene en la actualidad investigar y reflexionar respecto a la solidaridad, en cuanto responsabilidad y principio de acción política para el Estado y como derecho de los asociados. Para tales efectos, se describen algunos de los programas que existen actualmente en Colombia, que dan cuenta de la implementación de políticas sociales de foco, así como algunos de los principales interrogantes que surgen a raíz de esto. Con ello, se busca adentrarse en la cuestión sobre la importancia que tiene la reflexión en torno a la *medida de la solidaridad* para la consecución de la justicia y el bien común.

La asistencia social y su importancia como concreción del actuar solidario por parte del Estado

Después de la Segunda Guerra Mundial, las ideas del Estado de bienestar que propendían por mejorar las condiciones de vida para sus ciudadanos propusieron un sistema de asistencia social que incluía atención en ámbitos como el de la salud, la educación, las pensiones y la ayuda a los pobres. En alianza con la empresa privada, se crearon escuelas de formación, acceso a la atención sanitaria y préstamos de vivienda para ayudar a sus empleados. En América Latina, la institucionalización de

la asistencia social se fraguó por medio de un proceso lento que hunde sus raíces en esas ideas de bienestar y ayuda, puestas en marcha con antelación por Estados Unidos y Europa.

En Colombia, desde el siglo XVIII, personas particulares, empresas privadas y organizaciones adscritas a la Iglesia católica desarrollaron programas y acciones de carácter social encaminados a brindar asistencia pública a personas y familias que carecían de ingresos, y que se consideraban pobres o menesterosos. Paulatinamente, el interés en política social fue creciendo en el país hasta alcanzar el estatus de política pública, dirigida a las poblaciones socialmente vulnerables, en condiciones de pobreza o indigencia¹¹. Con base en lo consagrado en la Constitución Política de 1991, se pusieron en marcha programas sociales de carácter nacional. Con estas reformas, la reducción de la pobreza ingresó en la agenda nacional de la política colombiana. Así, se creó la Red de Solidaridad Social, y se establecieron criterios de priorización de las personas y grupos que, según las políticas estatales, merecían ayuda social. Posteriormente, en el 2002, se creó el Sistema Nacional de Protección Social (SPS), el cual incluyó estrategias concretas para reducir la desigualdad y los desequilibrios sociales, además de plantear objetivos orientados a mejorar las condiciones de vida de la población vulnerable (Núñez & Espinoza, 2007). Estos objetivos se han continuado fortaleciendo en los planes de desarrollo de los distintos gobiernos, en las últimas décadas.

Este devenir histórico, en el que ha estado presente la discusión académica, las revueltas populares, las exigencias de los trabajadores, los ideales de una mejor sociedad, y que ha llevado, incluso, al uso de la violencia, ha conducido a la

11 A mediados del siglo XX, gracias al importante papel que habían adquirido los artesanos, se logró exigir una respuesta estatal que solicitaba la atención de la invalidez, la vejez, el desempleo, la muerte, lo cual llevó a la creación de la Caja Nacional de Previsión, en 1944, y a la fundación del Instituto Colombiano de Seguros Sociales (ICSS), en 1946, con el fin de garantizar la seguridad social de los trabajadores. Más adelante, para la atención de la infancia, el Estado colombiano dio vida, en 1968, al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), y, bajo la idea del Estado benefactor, estableció el sistema nacional de salud, mediante el Decreto-Ley 056 de 1974. En la década de los años ochenta se fundaron los primeros fondos sociales, con el objeto de atender las poblaciones más frágiles y menesterosas del país (Zapata, 2009, pp. 9-10).

configuración institucional de políticas sociales, que están encaminadas, por una parte, a resolver las necesidades de los más vulnerables y, por otra, a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos marginados¹².

En el trasfondo de estas políticas se encuentra la solidaridad que supone el vivir con el otro como parte de una empresa común, y se asocia con un concepto de humanidad, según el cual todos los seres humanos, por su condición como tales, tienen el mismo valor; en consecuencia, no ofrecer ayuda a otro cuando su necesidad lo demanda y cuando es posible hacerlo constituye una especie de negación de lo humano¹³. La expresión positiva de ese comportamiento

12 En este proceso histórico ha sido importante la formación en el ámbito del trabajo social que se ha realizado en el país. En efecto, en la década de los años treinta se dio inicio a un proyecto de formación que pretendía profesionalizar a quienes prestaban un servicio social. Este proyecto cuenta con varios periodos. El primero se caracteriza por una enseñanza filosófica, centrada en la doctrina social de la Iglesia y el compromiso ético. Desde el punto de vista del desarrollo profesional, este enfoque comenzó a orientarse hacia las ciencias sociales en la década de los años cincuenta, y se distanció en ese momento del pensamiento católico, por su supuesto paternalismo, con lo cual terminó por desconocer los aportes éticos que ofrecía la doctrina social católica (Leal & Malagón, 2006). La práctica que el profesional en trabajo social comenzó a llevar a cabo desde la dinámica descrita adquirió un nuevo rostro, al poner un importante énfasis en el ámbito médico y jurídico que se contemplaba en el programa de formación. La atención social ya no sería vista como una actividad "asistencialista", pues su ejercicio se inspiraba en el conocimiento obtenido de la medicina, el derecho y la psicología. No obstante, el enfoque del trabajo social que termina por configurarse en la década de los años setenta estuvo influenciado en mayor grado por la sociología, dejando atrás la visión que se había adoptado desde la medicina y el derecho. Con ello, se hizo "[...] invisible lo más propio y fundamental del trabajo social, lo que debe ser plenamente consciente y debatido, esto es, su orientación ética e intencionalidad política" (Malagón, 2001, p. 23). El segundo periodo toma el relevo en la década de los años setenta. Los trabajadores sociales, inspirados en el ideario marxista y en la crítica al capitalismo y la clase dominante, propusieron un nuevo enfoque, que "se redefinió como una forma de acción política emancipadora, centrada en la concientización, organización y movilización de los sectores populares, lo que permitiría la construcción de una nueva sociedad y la solución real de los problemas sociales" (Leal & Malagón, 2001 p. 24). La dinámica de la práctica social que precedió a esta "re-conceptualización" fue rechazada por considerarse idealista, asistencialista y funcionalista; por ubicar el problema del desequilibrio social referido a la pobreza, el desempleo, las condiciones laborales, la atención médica, la educación, el cuidado de la infancia y la senectud en los individuos, y no en la estructura capitalista, que es, según este nuevo enfoque, el imaginario que genera la desigualdad y el desorden social. En síntesis, este impulso puede verse como un esfuerzo para ir de la intervención social a la revolución social. El tercer periodo puede ubicarse en los años noventa y se caracteriza por la crisis de identidad en la que se encuentra el trabajo social en Colombia. Ya no se vislumbra una idea uniforme; no es claro si el trabajo social que se lleva a cabo mezcla aspectos asistencialistas, intervencionistas, funcionalistas, contestatarios, críticos e investigativos. Esa crisis se debe por un lado, a la explosión del conocimiento científico y a las diversas interpretaciones provenientes de las ciencias sociales; por otro, a la caída del comunismo en Occidente y al auge o triunfo del capitalismo.

13 Recientemente, en el libro *Salvar una vida, cómo terminar con la pobreza*, de Peter Singer (2012), se ofrecen algunas respuestas concernientes con el interrogante de ¿por qué prestar ayuda a otros y cómo poner en práctica la ayuda a los más pobres de la sociedad?

invita a las personas a comportarse con los otros tal como les gustaría que los demás se comportaran con ellos.

La historia de la humanidad ha sido, en parte, el relato de la dominación, de la explotación que hombres y mujeres han sufrido en manos de otros; por tanto, desde el momento en que se comenzó a tomar conciencia del respeto que todas las personas se merecen, en virtud de su especial excelencia o dignidad, ese reconocimiento se convirtió en la motivación que impulsa a gran parte de la humanidad a no repetir y a corregir, mediante un nuevo comportamiento, el pasado doloroso. Por eso, la solidaridad exige una comprensión de la existencia humana en su alteridad como comunidad humana, que lleva al ser humano a sentirse parte de un grupo, a identificarse con él, a compartir con él valores y experiencias. Cuando ello no sucede, el hombre se siente extranjero y no se percibe como cercano al otro. Esta secesión o extranjería, como lo señala Carlos Cossio (1964), es disminución o carencia de solidaridad, que implica una disolución comunitaria, en la que el otro se vuelve un extraño, frente a quien actúa de manera indiferente (p. 588).

La solidaridad, al hacer propia la suerte del otro, hace que las personas no sean indiferentes ante el sufrimiento y la vulnerabilidad ajenas; el actuar solidario ayuda a la intervención, sin la cual ese sufrimiento no se podría superar. La fragilidad o finitud de la vida humana y la presencia necesaria de los otros justifican la ayuda que se requiere de los demás. La solidaridad es, por tanto, una respuesta que surge del reconocimiento de la vulnerabilidad de la persona. El ser humano está constituido de tal manera que se ve obligado a responder ante los sufrimientos o las injusticias que otros padecen, porque, éticamente, la condición humana lleva a la decisión voluntaria de intervenir ante el sufrimiento que otro ser humano padece debido a su carencia.

Este compromiso ético se extiende al ámbito de lo político y lo jurídico, por el hecho de que estas tres áreas del saber están estrechamente relacionadas —no confundidas— por compartir su naturaleza práctica. Dentro de los conceptos relacionados con las expresiones de ayuda, como los subsidios, los bonos, las becas, se encuentran conceptos como social, política social y solidaridad, con

los cuales se propende por alcanzar un mayor *desarrollo humano*, tanto en el plano personal como en el social¹⁴.

El Estado es un administrador de los bienes comunes, y, en cuanto tal, está llamado a ser solidario con sus asociados, asistirlos socialmente, para lo cual debe orientar el gasto “hacia cualquier ámbito de las necesidades humanas, o mejor planteado, hacia cualquier clase de satisfactor, desde la vivienda, la alimentación y la atención médica, hasta la terapia familiar y la educación” (Malagón, 2000, p. 16). Cuando la ayuda solidaria es dada por el Estado, se crea una relación en la que, quien recibe, no tiene por qué sentirse inferior o menospreciado, y quien da no puede presentarse como un mesías, pues solo está administrando los recursos que se han obtenido para tal fin¹⁵.

En el marco de las relaciones humanas, es natural esperar un movimiento de reciprocidad por parte de quien recibe la ayuda o asistencia; empero, cuando el Estado es uno de los extremos de la relación, *en principio*, no se espera tal respuesta, pues quien recibe la ayuda, dada su especial condición, no está en capacidad de devolver lo recibido, y quien da no aspira, a obtener algo a cambio, ya que lo hace desde un ámbito de superioridad o solvencia, y lo único que podría esperar

.....
14 El desarrollo humano exige que se creen oportunidades para que los individuos logren el despliegue de sus capacidades (Nussbaum, 2012). Es un concepto más holístico que el de bienestar social, por cuanto no se circunscribe a la ayuda relacionada con la carencia de orden económico —necesaria para cubrir bienes básicos, relacionados con la vivienda, la alimentación, la salud—, sino que busca la creación de oportunidades para suplirlas, con lo cual se extiende a otro tipo de bienes inmateriales —bienes del espíritu humano, como la educación—, que son aún más necesarios para llevar una vida humana digna, respecto a los cuales también se precisa la presencia por parte del Estado. Algunos de los conceptos han tratado de ser recogidos en la categoría moderna de bienestar social, el cual “es utilizado para designar al grupo de relaciones sociales surgidas de los diversos imperativos éticos de ayuda social y a los sistemas de entidades, programas y acciones en que se traducen”; el concepto de desarrollo social tiene una mayor riqueza, ya que refiere más a “las finalidades, aspiraciones o utopías sobre la calidad de vida y la felicidad humana [...]” (Malagón, 2000, p. 15).

.....
15 Desde el punto de vista ético, algunos ven en la asistencia el defecto de ignorar las virtudes que se necesita aprehender para relacionarse con los otros. Todos necesitamos aprender a reconocer desde niños que tenemos un pasado en el que hemos recibido cuidados, protección, apoyo, enseñanza, y, por consiguiente, no podemos buscar los bienes que deseamos como si fuéramos individuos que no tienen ningún tipo de vínculo ni de compromiso (MacIntyre, 2001a, p. 271). En este nivel de relación, si quien recibe la ayuda no da una respuesta favorable con la reciprocidad, se estaría fomentado una actitud pasiva contraria a la respuesta solidaria.

es el agradecimiento¹⁶. Por eso, la política social en general, y especialmente la asistencial, constituye una de las formas de relación de justicia más importantes.

La importancia y necesidad de la política social asistencial, no obstante, puede verse desdibujada cuando los programas que se adelantan en virtud de ella —que en Colombia van desde la entrega de subsidios hasta la entrega de viviendas gratis— se realizan sin suficiente planeación, de manera focalizada y no estructurada, sin claridad respecto a sus límites, con lo cual se presenta como una especie de “asistencialismo”, que, más que ayudar, se constituye en una trampa que dificulta la superación de la pobreza y la vulnerabilidad social. Ello, por cuanto a la par que se limita a las personas en el despliegue de sus potencialidades, se perpetúan las desigualdades, ya que quienes necesitan se acostumbran a vivir de la solidaridad pública, y mantienen el *statu quo* de ser ciudadanos de clase inferior. En las líneas subsiguientes se aborda esta cuestión.

La política social focalizada: concepto, programas y problemáticas en Colombia

La política social en Colombia —como acontece en varios países de América Latina— se ha caracterizado más por su focalización que por su universalidad¹⁷. Mediante la implementación de políticas sociales de foco, el Estado moviliza recursos públicos, con la finalidad de brindar asistencia social a algunos grupos considerados marginados socialmente. A estos sectores de la población

16 Se ha puesto en cursiva la expresión “en principio” porque, de cualquier forma, toda persona que integra la comunidad política tiene un deber de justicia para con ella, que se realiza en la denominada justicia general a la que se aludirá en líneas posteriores.

17 Hacia 1995, la Cepal preparó un informe sobre el proceso de focalización de la política social en Chile, país considerado pionero en América Latina en el desarrollo de políticas sociales. En sus orígenes, la concepción de política social chilena fue de carácter universalista, lo cual permitió invertir en el desarrollo humano de la población, lo que generó crecimiento. Hacia 1973, la política social se concentró en la erradicación de la extrema pobreza, por medio de programas focalizados en los grupos más necesitados, con lo cual tuvo lugar un retroceso en los logros alcanzados hasta ese año. Según la conclusión dada por la Cepal en dicho informe, la experiencia chilena muestra que la alternativa de la focalización no supera la alternativa de políticas sociales universales, que, sobre la base de una buena estructura y administración, están dirigidas a toda la población (Urdinola, 1995).

se les entregan alimentos, vivienda, subsidios, salud, servicios públicos —entre otras cosas—, que constituyen ayudas estatales con orientación específica.

Este esquema focalizado, cuyos programas están dirigidos a grupos sociales determinados, tiene una estructura de “capas geológicas”; es decir, en ellas los gobiernos nuevos introducen planes como fórmulas innovadoras, que son superposiciones parciales de programas antiguos que no desaparecen (Ocampo, 2008, p. 40), lo cual ha sido censurado, por la ausencia de una visión estratégica de la política social. En la focalización, es tópico o lugar común que los principios sobre los cuales se debe cimentar una política social bien estructurada se subordinen a programas e instrumentos caracterizados por la inmediatez y la contingencia.

Las políticas de asistencia social son necesarias como mecanismo para hacer frente a situaciones de emergencia social producidas, por ejemplo, por desastres naturales; también, son importantes para ayudar y dar protección a personas con discapacidades congénitas o adquiridas; para atender el desamparo de algunas personas, como los niños huérfanos o los ancianos que viven en soledad; para auxiliar a quienes han sido víctimas de la violencia social que caracteriza al país, etc. Todo Estado necesita prever y adelantar políticas a este nivel, por cuanto van dirigidas a personas en estado de necesidad o desprotección física, mental o social, y cuya finalidad es que las personas se puedan incorporar a la vida social y a la vida productiva. Sin embargo, la focalización de la política social puede convertirse en lo que Chacín (2003) denomina una “política social compensatoria”, en la cual el Estado asume la responsabilidad de la injusticia estructural que afecta a sectores vulnerables, y trata de remediarla mediante la entrega de bienes y servicios, sin que exista una planeación bien estructurada ni se constituya, a largo plazo, en una verdadera solución a la problemática de injusticia que existe a escala social (p. 434).

En Colombia, la implementación de este tipo de política social, en la que se exige a sus destinatarios nada —o muy poco— a cambio, ha sido característica, especialmente, en los últimos gobiernos, tanto del orden nacional como local. El problema de esa visión focalizada es su énfasis en que el enfrentamiento de la

pobreza —eje gravitacional sobre el que se hace girar buena parte de la política social estatal— está a cargo del Estado, quien entrega subsidios directos en dinero o en especie a los grupos considerados más vulnerables, de manera desestructurada y con una administración deficiente, poniendo en marcha:

[...] una actividad social que no tiene en cuenta a las personas hacia las que va dirigida en el momento de su diseño y ejecución. Quienes la diseñan consideran que los receptores no tienen las capacidades de aportar para su desarrollo, entonces se les da lo que los oferentes consideran que necesitan los beneficiarios, siendo esto normalmente lo mínimo para garantizar su subsistencia. Adicional a ello, dicha actividad se da sin que paralelamente se realicen otras acciones que combatan las causas que generan la situación de los receptores; por lo cual es insuficiente y genera dependencia y subordinación. (Franco, 2011, p. 40)

En el trasfondo económico que acompaña a la política social focalizada se advierte un Estado en el que la población más vulnerable, carente de bienes, servicios, educación, trabajo, etc., se convierte en víctima de una economía liberal, en la que ellos resultan perdedores, y por ello la política social les focaliza como la “parte débil”, a la que existe la obligación de ayudar. De allí que estas políticas terminen siendo compensatorias. De este modo, la asistencia social se relaciona con una desigualdad estructural generada por una política económica con unas notas características particulares.

En Colombia, sobre la base de este modelo focalizado, se han adelantado varios programas de política social que ya son objeto de serios cuestionamientos, porque no enfrentan de manera estructurada la pobreza. Lo afirmado por Ocampo (2008) da cuenta de ello:

Aunque la focalización tiene ventajas, una estrategia basada en la universalidad y la solidaridad es la más adecuada para atacar la desigualdad y la pobreza. La evidencia estadística demuestra que los efectos redistributivos del gasto público social son más importantes cuanto mayor es la cobertura; en otras palabras, que la mejor focalización es una política universal. (p. 37)

Por ello, los programas focalizados presentan actualmente serias dificultades y son objeto de censura, por los efectos negativos que tienen para la justicia,

objetivo que, paradójicamente, en principio, pretenden alcanzar. A continuación, se describen algunos de esos programas y se plantean algunos interrogantes que surgen de la problemática presentada.

Algunos programas de política social en Colombia: descripción y problemáticas

En Colombia se ha implementado una política social con fines de asistencia, por medio de diversos programas focalizados en algunos sectores poblacionales considerados especialmente vulnerables. Entre ellos se encuentra el denominado Familias en Acción, que entrega subsidios monetarios a familias en condición de pobreza; el de alimentación escolar gratuita, que constituye un apoyo complementario al de educación gratuita; el del mínimo vital de agua para los estratos más bajos de las ciudades, mediante el cual se entregan gratuitamente cierto número de metros cúbicos de agua mensuales, con el fin de reducir el porcentaje de personas que carecen de acceso a este servicio; y el de “100.000 viviendas gratis”, considerado por los últimos gobiernos como uno de los pilares del desarrollo sostenible.

Estas modalidades de asistencia, si bien atienden a sectores especialmente vulnerables de la población, presentan varias dificultades relacionadas con factores políticos, económicos, sociales, jurídicos, entre otros. El programa de Familias en Acción, por ejemplo, ha sido censurado por no tener un sistema claro de graduación, toda vez que cuenta con criterios de entrada, pero no con criterios de salida. Ello afecta la rotación y las oportunidades para las familias, y genera asimetría, por cuanto el ingreso de la gente es relativamente bajo, mientras que su egreso es casi imposible (Franco, 2011, p. 26). Una segunda problemática del programa radica en que las familias más necesitadas, en algunos casos, no son quienes reciben el subsidio; por eso, se le critica al programa el no haber llegado hasta los más pobres. Según los estudios de campo, solo el 40 % de las familias beneficiarias de Familias en Acción viven en condiciones de pobreza extrema; ello, debido a que el instrumento de focalización, que es el Sisbén, tiene errores de clasificación, dado que los potenciales beneficiarios no reflejan la realidad en sus respuestas, pues buscan maximizar la posibilidad de recibir los subsidios estatales.

Otra cuestión que se suscita con este programa es la relacionada con el aumento de la tasa de natalidad de las familias pobres. Con el programa de Familias en Acción se estimula la maternidad, porque se ofrece dinero en efectivo a las madres y se “paga” por niño. Si el Gobierno paga por niño, muchos más niños pueden nacer. Por ello, dicho programa se considera como una de las posibles causas de que en las clases sociales más pobres haya aumentado el número de adolescentes en estado de gestación; se habla de un 8 % de aumento de adolescentes embarazadas, quienes, al cumplir con los requisitos para ser beneficiarias del programa, empiezan a recibir diferentes beneficios.

Esto último tiene relación con otro problema: el de la viabilidad fiscal para el mantenimiento del programa a largo plazo (Franco, 2011, p. 18). Los beneficiarios del programa, en vez de disminuir, han ido en crecimiento, lo cual, más que un signo del éxito de la política, es expresión de su inconveniencia, porque se incentiva la permanencia en la pobreza o la posibilidad de caer en ella, con el fin de obtener los beneficios. A esto se añade el hecho de que el programa no en pocas ocasiones se haya politizado, hasta convertirse en bandera para la obtención de votos de los ciudadanos, al ser presentado como una política de un partido o candidato, y no como una política social estructural del Estado¹⁸. Cuando un programa social como el de Familias en Acción es administrado según la lógica del intercambio de favores, y no de políticas basadas en el derecho social a la solidaridad, fácilmente se corrompe.

18 En las elecciones presidenciales de 2010 “en los municipios donde la penetración de Familias en Acción está entre el 75 y el 100 % (es decir, donde mínimo cada tres de cuatro familias tienen subsidios), Santos obtuvo en promedio el 63,8 % de la votación; y en aquellos donde este programa social alcanza menos del 25 % de la población, Santos obtiene aproximadamente 12 puntos menos. Lo mismo sucede con el SISBEN, una medición que clasifica a las personas de más bajos recursos y les permite acceder a diferentes beneficios” (Cortés, 2010). Lo anterior significa que, en la práctica, Familias en Acción se ha convertido en un instrumento para la realización de proselitismo político, dado que los beneficiarios de este programa tienen cierta propensión a apoyar a los políticos que defiendan su aplicación y permanencia en el tiempo. La ciudadanía y sus líderes cívicos apoyan a los candidatos que prometen continuar con “familias en acción”, de tal manera que esta política social se convierte en un medio para atraer a votantes. Así, esta política social focalizada tiene la capacidad de generar dependencia y/o subordinación política. “El Departamento Nacional de Planeación ha realizado procesos de auditoría encontrando irregularidades como la mediación de líderes comunitarios (Juntas de Acción Comunal) en los procesos de registro, información falsa que permite el acceso a personas no pobres a servicios sociales, asignación de beneficiarios según criterio del encargado y sin atender criterios técnicos, entre otras prácticas”, dice Global Exchange (Cortés, 2010).

En el Programa de Alimentación Escolar (PAE) también se evidencian problemáticas. Este programa estuvo en manos del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) hasta el 2011; luego, en el gobierno del presidente Juan Manuel Santos, se trasladó al Ministerio de Educación. Según hallazgos de la Contraloría General de la Nación, los beneficiarios de este programa reciben menores cantidades de alimentos, de mala calidad, con lo cual los encargados de administrar se apropian de cerca de 12.745 millones de pesos, repartidos en siete departamentos diferentes. Además, las condiciones en las que los estudiantes reciben sus alimentos son precarias; los menores se ven obligados a comer en espacios improvisados, en el piso o de pie; los aportes nutricionales de la comida ofrecida no cumplen con los requeridos para cada estudiante, y se manipulan las planillas de entrega de raciones, con lo cual se deja sin alimento a muchos niños que son beneficiarios del proyecto. A esto se suma el desvío de los recursos que son asignados para el sostenimiento del programa, de forma que se convierten en una fuente de corrupción administrativa.

Respecto a la política del mínimo vital de agua en Bogotá D. C., un informe de la Superintendencia de Servicios Públicos Domiciliarios, reseñado por el diario *El Tiempo* el 9 de diciembre de 2015, puso de manifiesto que “el mínimo vital estaría superando los límites de subsidio”. Este programa le habría costado 391.037 millones de pesos a la ciudad entre el 2012 y septiembre del 2015, de los cuales solo se habrían girado 215.424 millones de pesos. Como lo señala el diario: “el informe advirtió además que en el estrato 2 se han empleado 10 veces más recursos (196.226 millones de pesos) que los usados para beneficiar al estrato 1 (19.197 millones de pesos)”. Según la Superintendencia, el programa “se apalanca en el FSRI (Fondo de Solidaridad y Redistribución de Ingresos), lo que quiere decir que también lo pagan los estratos contribuyentes (estratos residenciales 5 y 6 y comercial e industrial)”. A lo anterior se suma el hecho de que la infraestructura de acueducto “no ha crecido a la par de la población de la ciudad, lo que podría poner en riesgo el suministro de agua por un período de tres años” (*El Tiempo*, 2015).

Finalmente, se encuentran las limitaciones que presenta el programa de las “100.000 viviendas gratis”. Según Rafael Obregón, director de la Unidad de Planeación Regional y Urbana del Departamento Nacional de Planeación en la década de los setenta, en este programa se evidencia que existe:

[...] una incapacidad cultural para concertar soluciones desde perspectivas distintas. A veces resolvemos los problemas simplemente con un enfoque económico, a veces con un punto de vista político, y le hemos restado importancia a la capacidad del compromiso ciudadano para integrar todas estas visiones. Por otra parte, [...] tanto el sector público como el privado creen que pegar ladrillos es sinónimo de progreso, sin darse cuenta [de] que en ausencia de una capacidad de planeación efectiva esto sólo se traduce en caos y desmadre. (Correa, Cuevas, Silva, & Baena, 2014)

A lo anterior se suma el problema social que genera un proyecto de vivienda que busca solucionar el problema de la carencia de un techo, pero que, al adolecer de una buena planeación estructural, deja por fuera aspectos de educación, convivencia y capacitación. En efecto, las familias que llegan a habitar en estas urbanizaciones provienen de culturas y contextos sociales tan disímiles, que tienen dificultades para entender la dinámica y exigencias que demanda el convivir con otras personas en un conjunto de casas o apartamentos. Una de las señales de alarma en este sentido se presentó en Cúcuta hace unos meses, donde en uno de estos proyectos habitacionales resultaron vecinos miembros de bandas criminales enemigas, lo que condujo a un grave episodio de violencia. Lo que cuenta el gestor social coincide con lo que la investigadora Elvia Marina Meña, de la Maestría de Estudios Urbano-Regionales de la Universidad Nacional de Medellín, encontró en el macroproyecto de Pajarito (Medellín). Luego de visitar por varios meses estas viviendas de interés social, documentó el precio que pagan todos al pasar de la informalidad a la formalidad: incremento en gastos mensuales, porque deben pagar servicios, impuestos y productos comerciales más costosos; largos trayectos en transporte para poder acceder a colegios y puestos de salud; uso de los salones comunales para realizar actividades no compatibles con estos espacios, como velorios, misas o salas de internet; también experimentan falta de privacidad y, por lo tanto, el uso de sótanos en horas nocturnas para realizar

prácticas sexuales; ocupación de toda la vivienda para dormir; así como el uso de zonas verdes para la realización de prácticas culturales, como cocción de alimentos en fogones de leña, danzas en vías principales, entre otras (Correa, et al., 2014).

Los programas descritos tienen en común, además de focalización, la falta de planeación estructural en su diseño y aplicación. Se invierten cuantiosas sumas de dinero del Estado para suministrar bienes y servicios, sin que concomitantemente se trabaje en la superación de las causas que han generado la problemática social, lo cual convierte a estas políticas en asistencialistas, proclives a la clientelización, malversación de recursos, corrupción, y, lo más grave, con ellas se hunde a las personas pobres en su pobreza, al imposibilitarles salir de ella, por la situación de dependencia que generan. Algunos de los efectos que surgen a partir de las problemáticas descritas en los párrafos anteriores se exponen a continuación.

A. Perpetuación de la pobreza

Los programas asistencialistas hacen que la pobreza sea más atractiva, pues las personas que la tienen saben que encuentran fácilmente solución a sus necesidades básicas con poco esfuerzo o, incluso, sin necesidad de él. De esta manera, la política social se convierte, en ocasiones, en un medio para premiar a los gandules y desestimular el esfuerzo, de manera que, quien tiene carencia de bienes, ya no ve la necesidad de emprender acciones que le permitan superar su situación.

Por esta dinámica que les es propia, las políticas asistencialistas adquieren una caracterización: el ser progresivas. Según Isuani y Tenti (1989), ello es así, dado que se orientan hacia sectores carenciados. Dichos sectores, en su mayoría, no tienen capacidad y condiciones que les permitan organizarse para exigir políticas estructurales y supraindividuales que les ayuden, en verdad, a superar su situación de pobreza, a la cual terminan acomodados, dado que se suplen sus deficiencias individuales (p. 29). Con ello se perpetúa la situación de pobreza, debido a unas prácticas asistencialistas que crean situaciones de dependencia del individuo respecto al todo social, sin que, en la mayoría de los casos, exista corresponsabilidad de su parte, ni compromiso para desarrollar sus propias potencialidades, lo que mantiene su condición de vulnerabilidad y pobreza.

B. Reducción de la pobreza a la carencia de bienes materiales

Salvo algunos de los programas de asistencia social, la mayoría de ellos parte del supuesto de que la pobreza consiste en la carencia de bienes materiales. Como afirma Fernández Galeano (1979), la vida humana posee un principio intrínseco que es causa y origen de acciones humanas, que lleva a los hombres a permanecer en la existencia, a subsistir, de una manera distinta a la de los animales (p. 9). Ese principio de operación, que es racional, le da la posibilidad al ser humano de vivir de una manera particular, al asegurar su existencia y supervivencia no por la vía de la mera necesidad —propia del animal irracional— sino de manera consciente. Por la capacidad que tiene el hombre de darse cuenta de quién es, de la importancia que tiene el otro y la vida en comunidad, de lo que es exterior a él y no es él, puede pertenecerse a sí mismo, y superar el nivel de la existencia en el que se subsiste, al conseguir las cosas materiales para suplir las necesidades biológicas.

Gracias a que el hombre puede superar la instancia meramente biológica, puede construir su propia historia en ejercicio de su libertad, sin lo cual no puede hablarse de auténtica vida humana personal. En este sentido, afirma Horta Vásquez: “En efecto, la segunda manera como un ser vivo ‘asegura’ su existencia, ya no es desde la necesidad de asimilar elementos extraños a sí, sino muy por el contrario, es desde la liberalidad con la que el ser vivo se ‘adueña’ de su existencia y se introduce en ella con sello y vida propios, de tal manera que puede ir escribiendo ‘su vida’, su biografía” (1988, p. 47).

Las políticas sociales que ponen el acento en la carencia de bienes materiales, de alguna manera agravan a sus destinatarios y la especial dignidad que tienen, dado que “una acción de tal naturaleza es, o falsa compasión, o falsa justicia, porque el hombre no es solo biología, es decir, animal, sino que es también biografía, es decir, persona” (Horta, 1988, p. 50). La mayor pobreza del ser humano no está en la carencia de bienes materiales, sino en su indigencia de los bienes del espíritu, entre ellos la educación de la inteligencia y de la voluntad.

C. Limitada efectividad y desvío de recursos

Como afirman Lumi, Golbert y Tenti (1993), la forma asistencialista de encauzar la política social “no es el resultado exclusivo de quienes tienen el poder de definir la oferta de política social. La dinámica del asistencialismo supone cierta ‘complicidad’ entre la oferta y la demanda. De hecho, existe una causalidad recíproca entre ambos polos” (pp. 10-11). Así, el aumento de la oferta por parte del Estado hace que se acreciente la demanda por parte de la población, lo que genera una situación de sobredemanda, que con el tiempo termina limitando la efectividad de los programas y facilitando el desvío de recursos; toda vez que, al crecer el programa, a la par se complejiza la delimitación de la población que realmente requiere la ayuda, para lo cual se destinan más recursos y, al mismo tiempo, se favorece el clientelismo y la corrupción.

La cuestión de la pobreza en un país no obedece a algo coyuntural, sino estructural. Las políticas asistencialistas atienden a lo coyuntural, y por eso en ellas hay más preocupación por el corto plazo, por la inmediatez, y se deja de lado una política social que, de la mano con la política económica, propenda por una inversión social que en verdad conduzca a la superación de dicha pobreza. La justicia distributiva, que obliga al Estado a velar para que todos sus miembros tengan lo suficiente para vivir con dignidad, tanto a escala material como espiritual, con lo cual se favorecen los sectores sociales más vulnerables y se hacen efectivos sus derechos en materia de salud, educación, vivienda, seguridad social, alimentación, etc., termina trocada en injusticia cuando lo asistencial se torna asistencialista. No puede olvidarse el hecho de que todos los miembros del Estado, ya no por justicia distributiva, sino por justicia general —y desde la propia condición—, tienen la obligación de contribuir al bien común (Pieper, 2001, p. 151).

D. Uso clientelar de los programas asistencialistas por parte de los políticos

Un último efecto tiene que ver con la relación entre estos programas asistencialistas y su uso como estrategia política. En efecto, el asistencialismo es fuente de legitimidad del gobierno frente a los sectores favorecidos por sus políticas;

además, le da estabilidad, por la defensa a ultranza que hacen de él los sectores más vulnerables, que ven en dichas prácticas una expresión de la democracia y una fuente de “paz social”. Hay, por tanto, una gran aceptación por parte de quienes, sintiéndose victimizados, se ven favorecidos con ellas, así como por parte de quienes, al asumir las banderas de la democracia, consideran que es una obligación del Estado compensar a quienes han sido marginados socialmente.

Es allí cuando surge el oportunismo político de aquellos que se valen de estas prácticas para emerger como caudillos y hacerse ver comprometidos con unos “derechos” a los que, una vez conseguidos, no se está dispuesto a renunciar. Por eso, las prácticas asistencialistas se vuelven bandera política para muchos candidatos que aspiran a cargos en el gobierno. Con ello, surge el clientelismo político, en el que se hacen intercambios de favores: el político se compromete con mantener y ampliar la política asistencialista a cambio del voto de esos sectores, que, en el caso colombiano, es un amplio porcentaje de la población.

Realmente, detrás del clientelismo político, el interés por el bien común es nulo; esta práctica política se utiliza para obtener un beneficio personal por parte del político, quien obtiene como resultado la posibilidad de perpetuarse en el poder, con los beneficios que ello le acarrea; mientras que, como se indicó *ut supra*, se perpetúa en la pobreza a los más frágiles de la sociedad. De esta manera, dichas políticas sociales focalizadas se convierten en un medio de control social por parte de quienes detentan el poder, a la vez que rigen los destinos de la nación para su propio beneficio “sin justicia y a medida de su voluntad” (Aristóteles, 2000, I IV).

Como se ha insistido a lo largo de este primer capítulo, la solidaridad y la asistencia social que se desprende de ellas son connaturales al Estado, como lo es la naturaleza social a la propia realidad personal del ser humano. Por tanto, su existencia se encuentra plenamente justificada. Sin embargo, dadas las problemáticas y los efectos surgidos de ellas, que han sido descritos de manera sucinta en las líneas anteriores, es imperativo preguntarse por la medida o delimitación que ha de tener la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado y derecho de los asociados. A esto se dedican los dos siguientes capítulos.

2

La medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado

Una vez abordada, en el capítulo I, la problemática en torno a la política social focalizada en Colombia, descritos algunos de sus programas y planteados algunos de los principales efectos y cuestionamientos de los que son objeto actualmente, en este capítulo se inicia la reflexión en torno a la *medida de la solidaridad* en cuanto responsabilidad del Estado, como sociedad políticamente organizada. El estudio analítico que se presenta en las líneas que siguen pretende establecer *principios que sirvan de criterios de acción*, que permitan establecer políticas estructurales que contribuyan de manera efectiva a superar la situación de necesidad y pobreza en la que se encuentran quienes, por circunstancias de diversa índole, son objeto de solidaridad por parte del Estado.

El eje gravitacional sobre el que giran las reflexiones es la consideración de la persona y su especial dignidad, son su condición personal, social e histórica, de lo cual se desprende la responsabilidad que le compete al Estado en materia de solidaridad, así como el deber que tiene cada ciudadano de contribuir a la justicia general, que son elementos necesarios para el logro de la justicia y el bien común.

Persona, socialidad¹⁹ y solidaridad

En la vida humana, la coexistencia con los de su misma especie es inevitable. La individualidad propia de la persona se conjuga con otras individualidades en la vida social; la naturaleza de la especie humana, que es igual para todos, inclina a conjugar con los otros lo propio, lo personal, para dar lugar a la vida en comunidad. Por ende, más allá del simple hecho físico de encontrarse coexistiendo con el otro en unas coordenadas espacio-temporales, la convivencia, la vida comunitaria y social conlleva que cada uno tenga que contar de alguna forma con los demás, desde el momento mismo de nacimiento, hasta el momento de la muerte, para poder suplir sus necesidades, tanto en el orden material como del espíritu (Millán, 1973, p. 24).

Por avenirse a la naturaleza humana, la convivencia supera el ámbito del instinto y se inserta en la misma conciencia humana, de manera que el hombre no solamente coexiste con otros, sino que convive con ellos y puede formar una comunidad a partir de valores compartidos, lo cual supone una reflexión sobre la manera como se relaciona con los otros. Por eso, la inclinación natural de la persona hacia los otros se realiza en una comunicación caracterizada por el conocimiento y el amor, a partir de la cual surgen vínculos de solidaridad que expresan la condición de *socialidad* del ser humano.

La reflexión sobre la manera de estar en el mundo con el otro y para el otro tiene como una de sus finalidades la posibilidad de alcanzar una convivencia ordenada y justa; esto es, dotada de valor, en la que unos y otros “hagan suya la suerte del otro”, y que, como producto de ello, se ayuden para la mejor adquisición de los bienes materiales y del espíritu que cada integrante de la comunidad necesita.

19 Se toma este término del filósofo del derecho español Javier Hervada, en su obra *“Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho”*, en donde afirma que hablar de la persona lleva a referir de manera obligada a su carácter relacional (ser-en-relación) como dimensión inherente y constitutiva suya; de modo inherente y constitutivo cada ser humano es socio de los demás [...] (unión en relación de conocimiento, amor y tara común o vínculo en orden a los fines naturales); aparece aquí una dimensión suya que se llama socialidad. Por tal entendemos un modo típico de relacionarse los hombres, que se manifiesta en la sustitución del instinto y las fuerzas naturales gregarias (inexorables) propias de los animales, por una apertura de la ontología de la persona o *inclinatio naturalis* (corpóreo-espiritual) que se traduce en una comunicación por el conocimiento y el amor” (Hervada, 2000b, p. 460).

La convivencia humana está, por tanto, permeada por la solidaridad. Por eso, la ayuda mutua que se produce por cuenta del actuar solidario se inserta en la propia condición humana: todos los seres humanos son personas, y necesitan convivir y ayudarse recíprocamente.

Este hecho se halla en estrecha relación con la dignidad humana. Las diferencias existentes entre todas las personas en razón de su individualidad están de cierta manera subordinadas a la dignidad o especial excelencia del ser humano, cuyo respeto y consideración exige que todos los que integran una comunidad satisfagan sus necesidades, lo cual constituye para ellos un verdadero derecho —como se verá en el siguiente capítulo—, al buscar el mayor bien posible para cada uno. En esta línea de pensamiento, afirma Jürgen Habermas:

La dignidad humana desempeña la función de un sismógrafo que registra lo que es constitutivo de un orden democrático legal, a saber: precisamente aquellos derechos que los ciudadanos de una comunidad política deben concederse a sí mismos si son capaces de respetarse entre sí, como miembros de una asociación voluntaria entre personas libres e iguales. (Habermas, 2010, p. 10)

De esta manera, *mutatis mutandis*, así como acontece con el orden armónico del organismo de los seres vivos, en los que existe diferencia, pero a la vez un trabajo coordinado para la subsistencia, en la vida social, el Estado, en cuanto comunidad políticamente organizada, solamente puede marchar bien cuando cada uno de sus ciudadanos realiza de manera adecuada sus funciones, para lo cual, como es lógico, se requiere la existencia de las condiciones necesarias para poder cumplir con ellas. Y así como sucede con los órganos del cuerpo del ser vivo, que cuando alguno deja de trabajar bien se afecta todo el cuerpo, en la vida social, si alguno no cumple con sus funciones afecta al todo social, que es una unidad.

En este orden de ideas, en la medida en que los seres humanos tienen algo en común, el bien de los otros no resulta ajeno a la persona, sino propio (Cardona, 1966, p. 72). De allí que, políticamente, la solidaridad haga parte de la constitución medular del Estado, no simplemente porque con base en ella las personas puedan tener acopio de bienes materiales, sino porque esos bienes adquieren un valor instrumental respecto a lo que la solidaridad significa en materia de despliegue de

la bondad y felicidad humanas; ese es un bien mayor a los meramente exteriores, que, en el pensamiento actual, ha sido asociado con el respeto que demanda el otro en cuanto otro, como un compromiso ético para con él. Esta idea se enraíza en una antropología cuyas notas esenciales se desarrollan en los párrafos subsiguientes, y que constituye un criterio ético básico para la ulterior determinación de la medida de la solidaridad en materia política.

El origen de la solidaridad en el respeto por la persona

En materia de solidaridad, deviene fundamental la creación de vínculos entre las personas. El respeto mutuo se asume como reconocimiento moral hacia el otro, y se aprende y se ejercita por medio del desarrollo de esa sensibilidad por el que sufre, que surge del contacto directo con él, el fortalecimiento de los lazos comunitarios y el cultivo de las virtudes personales y sociales. Esta mirada hacia el otro, que se presenta menesteroso, posibilita el reconocimiento de la situación vulnerable e histórica de todo ser humano, así como el asumir la responsabilidad que se desprende de ello: una responsabilidad ética, por cuanto está referida al orden de la conducta del ser humano, que, por naturaleza, se inclina hacia lo que preserva, tanto en el orden personal como comunitario (Aristóteles, 2000, p. 69).

La sensibilidad frente a la necesidad del otro

El respeto que otra persona merece de sus semejantes es una idea que ha sido desarrollada desde diversas perspectivas y con un fuerte énfasis en la valoración de la condición humana. Es posible encontrar ese reconocimiento en el pensamiento ético de autores tan distintos como Emmanuel Kant, Alasdair MacIntyre, Emmanuel Levinas, Axel Honneth. Esta es una preocupación común de la reflexión moderna, de la cual Richard Rorty se ha hecho partícipe, al hacer énfasis en la motivación ética y la esperanza de que el sufrimiento que padecen los seres humanos pueda ser aminorado. Para este filósofo norteamericano, la consideración de los otros y la necesidad de hacer frente a su sufrimiento son condiciones necesarias para mejorar la convivencia; por ello, invita a “[...] tomar a

los demás seres humanos en serio y no tomarse ninguna otra cosa tan en serio como a ellos” (Rorty, 2000, p. 114). Ese interés por los males que otros padecen se traduce en una invitación a la solidaridad. En ese horizonte de comprensión, la solidaridad puede entenderse como la capacidad de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento; una capacidad que surge y que incrementa la sensibilidad frente al dolor y a la humillación de los seres humanos distintos que son distintos a nosotros (Rorty, 1991, p. 18).

Un elemento capital en el desarrollo del aspecto ético de la solidaridad es aprender a reconocer que hay situaciones de injusticia que son remediabiles. La capacidad de ponerse en el lugar del otro, de sensibilizarse ante el sufrimiento de otra persona, es una característica que supera el ámbito de la mera razón. El cultivo de la sensibilidad en relación con el cuidado y simpatía con los que nos son cercanos o extraños es una característica que no está al alcance de la mano y que no corresponde exclusivamente a los dotes biológicos que el *homo sapiens* recibe de la naturaleza; obedece a la condición espiritual del ser humano, a la educación recibida y al carácter adquirido en el contexto histórico y cultural en el que se vive. Por ello, Rorty propone como estrategia para ayudar al despliegue de la sensibilidad, el contacto que se pueda tener desde la infancia con los enfermos, con los ancianos o personas convalecientes, con los pobres y en general con todo aquello que acerque a la comprensión del sufrimiento y la tragedia humana. La sensibilidad frente al dolor del otro no es solo una cualidad fruto de las dotes naturales, sino una excelencia que se puede alcanzar con ayuda de la reflexión que surge del encuentro con los otros.

El desarrollo de la sensibilidad posibilita el surgimiento de la solidaridad, que ayuda a propender por un mundo mejor mediante la esperanza, en la medida en que se reconoce que, en cualquiera de las etapas de la vida, los seres humanos estamos expuestos a sufrir las mismas experiencias de aflicción por las que otros han pasado, o las que estén enfrentando en el presente. Desde esta perspectiva, es crucial entender que la solidaridad tiene menos que ver con la racionalidad de los argumentos que se encuentren a favor de actuar solidariamente,

y más con la sensibilidad de compartir con otros el sufrimiento y el rechazo a la crueldad, en las diferentes formas en que esta podría padecerse²⁰.

El acento en la sensibilidad como origen de la solidaridad ayuda a concluir que la condición humana no permite vivir a expensas de la historia y con total indiferencia de los contextos reales en los que se desenvuelve la vida de los seres humanos de carne y hueso. La vida del ser humano, y su actuar, está marcado por lo circunstancial, lo frágil y lo contradictorio. Las decisiones éticas y políticas se configuran al observar el sufrimiento que otros padecen, de lo cual nace la motivación para responder a sus necesidades y reclamos de ayuda. En esta línea de pensamiento, la respuesta solidaria con quienes no se tiene ningún tipo de vínculo, con aquellos que pertenecen a otra raza o nación, indica la apertura de las fronteras del afecto y la responsabilidad con el desconocido, ya que “[...] las diferencias de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie, carecen de importancia cuando se las compara con el dolor y la humillación [...] nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidario, es uno de nosotros” (Rorty, 1991, pp. 210-211).

Cuando se habla del “nosotros” se designa a la persona con la que se comparte un vínculo, o con quien se tienen *similitudes* en el ámbito de las contingencias históricas de dolor y humillación que atraviesan los seres humanos. Por eso, la solidaridad, vista como respuesta al sufrimiento, obedece al reconocimiento de la condición humana de fragilidad o de humillación que compartimos todos (Rorty, 1991, pp. 15 y 207).

La humillación es algo que corresponde exclusivamente a los seres humanos, en cuanto trasciende la vulnerabilidad física, al estar asociada con vivencias de desprecio, rechazo, pobreza, maltrato psicológico o disminución de las capacidades

20 Autores como Habermas, Apel, Rawls han intentado actualizar y renovar el esfuerzo por la búsqueda de un fundamento ético que se base en la razón, al tratar de ofrecer una respuesta acorde que vincule los intereses reales de los individuos a partir de ciertos principios concertados desde la racionalidad intersubjetiva, o lo que es lo mismo, que los criterios y normas de actuación sean reflexionados en grupo, para que se les pueda atribuir legitimidad. Para Rorty, en cambio, la búsqueda de unos principios de carácter universal es una tarea imposible de lograr. Según él: “[...] no debemos buscar criterios de decisión en nosotros mismos, como tampoco debemos buscarlos en el mundo. [...] La tentación de buscar criterios [...] es el resultado de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos” (Rorty, 1991, p. 27); no hay manera de justificar criterios incuestionables o soluciones concluyentes.

propias de la supervivencia²¹. La solidaridad obliga a asumir un comportamiento ético con el que sufre, precisamente porque sufre. La sensibilidad ante el sufrimiento y la crueldad que viven o han vivido otras personas requiere el ensanchamiento del “nosotros”. La apertura de esta capacidad para responder a las necesidades del otro se enriquece por medio del reconocimiento de la vulnerabilidad que caracteriza al ser humano y de la práctica de virtudes solidarias.

La condición vulnerable e histórica de la vida humana

A la sensibilidad frente a la necesidad del otro se suma el hecho de que la solidaridad se emparenta con la condición vulnerable e histórica de la vida humana. Alasdair MacIntyre ha puesto especial acento en estos aspectos de la convivencia humana, así como en su importancia para los estudios de la racionalidad práctica; para él, el carácter ineludible de la vulnerabilidad que acompaña al ser humano se hace patente porque esta se encuentra enraizada en la condición corporal y biológica de su existencia²². Dicha concepción antropológica le permite adentrarse con naturalidad en la caducidad de la vida, la finitud y los cambios que se experimentan en un espacio y tiempo concretos (Mèlich, 2010, pp. 15-53).

A partir de la dimensión corporal, biológica y psicológica puede verse con mayor claridad cómo los seres humanos se hallan, de continuo, enfrentados a una gran cantidad de aflicciones en el transcurso de su vida, en distintos grados de intensidad. Desde el punto de vista afectivo, emociones como la tristeza, la ira, el temor, la culpa, la pena —entre otras—, aparte de no poder ser ignoradas, por ocupar un papel importante en el razonamiento ético acerca de lo bueno y lo justo (Camps, 2011, pp. 13-40), son expresión de la vulnerabilidad humana; se presentan como

21 Rorty quiso diferenciar la idea de dolor de la idea de humillación, al indicar que la primera es propia de los animales y la segunda corresponde exclusivamente a los seres humanos, en cuanto trasciende la vulnerabilidad física, al estar asociada con vivencias de desprecio, rechazo, pobreza, maltrato psicológico o disminución de las capacidades propias de la supervivencia.

22 El rechazo abierto a la modernidad, que MacIntyre dirige en contra de la idea de universalidad y de un yo abstracto, sin referencia a escenarios concretos, se debe al hecho de haber relegado con esas ideas la reflexión sobre la condición histórica, biológica y vulnerable de los seres humanos, con el fin de favorecer el primado de la razón. Esto puede verse en su obra pionera *Tras la virtud*, en la cual elabora una clara presentación de la importancia de las virtudes, de la tradición, del carácter narrativo de la vida, de las prácticas sociales y de las ataduras morales; en el texto *Animales racionales y dependientes* aborda su concepción de la fragilidad humana y la relación que esta tiene con el desarrollo moral, al fijar su atención en la condición biológica del *homo sapiens*.

afecciones humanas que no se pueden controlar cabalmente (Nussbaum, 2008, pp. 41-46). Esta estructura corporal finita es la que hace patente la vulnerabilidad y la dependencia del ser humano respecto a los otros, pues, debido a nuestra “condición finita es que nos pasamos la vida buscando refugios físicos y simbólicos” (Mèlich, 2010, p. 14).

Si con la racionalidad moderna se ha pretendido la universalidad de la razón práctica, la corporalidad nos muestra que el auténtico universal es la vulnerabilidad humana, la condición estructural ineludible. Este acento en la corporalidad no implica un rechazo de los valores trascendentes; dicho énfasis nos indica que aquello que se halla más allá del cuerpo solo puede comprenderse desde este. Por tanto, se trata de la afirmación de que “la identidad humana es fundamentalmente corporal, aunque no sea sólo corporal” (MacIntyre, 2001b, p. 23).

La corporalidad humana cuestiona “[...] la posibilidad liberal individualista del sí mismo, la idea de un ser humano autónomo, amo y señor de sí mismo, plenamente responsable de su forma de ser y de vivir. Si somos corpóreos, estamos en perpetua relación y dependencia del otro” (Mèlich, 2010, p. 38). Es debido a la naturaleza vulnerable de la vida humana como se entiende “la dependencia de otros individuos a fin de obtener protección y sustento, [...] bien sea durante la infancia o la senectud” (MacIntyre, 2001b, p. 15). En cualquier momento de la vida, los seres humanos pueden estar expuestos a una enfermedad, o a alguna situación debilitante —como una catástrofe natural—, de modo que ello pone de presente no solo su fragilidad, sino la dependencia hacia los demás para la supervivencia, para el desarrollo de las propias capacidades y para el cuidado que se requiere cuando se sufre algún tipo de convalecencia.

Así como el “entusiasmo en la razón”, propio del pensamiento moderno, obvió el estudio del cuerpo —tal como se ha indicado²³—, el acento en la autonomía del

23 La atención que ha recibido la dimensión biológica o animal del ser humano por parte de la filosofía occidental tiene contadas excepciones, algunas referencias en Aristóteles y Tomás de Aquino, y recientemente algunos estudios inspirados en la fenomenología. El entusiasmo en la razón puede ser registrado en todas las etapas de la historia de la filosofía, y quizá no sea exagerado decir que esta capacidad se ha enfatizado de modo particular en la modernidad. Debido a ese énfasis, se ha descuidado el carácter corporal de la existencia humana y las implicaciones que ello tiene en la reflexión moral.

individuo descuidó las ataduras comunitarias, y fortaleció un patrón de pensamiento caracterizado por el concepto de autosuficiencia, y la comprensión del ser humano como alguien que no tiene carencias, con lo que obstaculizó el desarrollo de las virtudes sociales²⁴. La preocupación porque las necesidades que padecen las personas en la sociedad sean adecuadamente expresadas y atendidas no corresponde, en realidad, a un interés particular de un grupo de individuos concretos, sino que es del interés de la sociedad política entera. Esto significa, además, que los seres humanos no solo son vulnerables a algún tipo de enfermedad física o psicológica en cualquier momento de la existencia, o presas fáciles de los fenómenos de la naturaleza que no pueden ser previstos o controlados, sino que se es frágil, porque es imposible eludir la condición finita de la vida humana y la necesidad del otro²⁵.

24 Aunque el individualismo moderno presupuso la abstracción de las identidades y los lazos morales, la realidad es que no se puede ignorar que, lo que cada uno es, a su vez es inseparable de su condición histórica y *alteritva*: “Todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Soy el hijo o la hija de alguien, el primo o el tío; soy un ciudadano de esta ciudad o de tal otra, estoy adscrito a tal o cual gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación. Por tanto, bueno para mí tendrá que ser lo que lo sea para quien desempeñe esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación, una variedad de deudas, herencias, expectativas justificadas y obligaciones. Ellas constituyen lo que le ha sido dado a mi vida, mi punto de partida moral. Esto es lo que, en parte, le da a mi propia vida su particularidad moral” (MacIntyre, 2001a, p. 271).

25 Si bien es cierto que el Estado moderno ha sido generoso en su intervención en la realización, protección y asignación de bienes públicos relacionados con la seguridad, la ciudadanía, los modelos legales, las instituciones civiles y la asignación de recursos para recreación y obras públicas, como las salas de teatro, los centros de salud y educación, los sistemas de transporte, entre otros servicios, no lo es menos que este Estado no ha sido capaz de ofrecer un marco político caracterizado por la justa generosidad que es necesaria para alcanzar los bienes comunes. La idea de solidaridad inspirada en el discurso moderno de la equidad de oportunidades y de bienes económicos es una interpretación política necesaria, pero a la vez restringida, ya que ofrece soluciones solo en el ámbito institucional. En esa medida, no hay que confundir los bienes públicos a los que tienen derecho los ciudadanos de un Estado nacional, con la búsqueda de bienes comunes que se persiguen gracias a los vínculos que se establecen en las pequeñas comunidades, en los lugares de trabajo, en las instituciones educativas, los consultorios médicos, los clubes deportivos y de juegos, las congregaciones religiosas, las juntas comunales y demás. En definitiva, allí donde se reúna un pequeño grupo de seres humanos siempre serán necesarios distintos recursos, pero sobre todo, las virtudes que posibilitan la cooperación en la realización de las actividades concernientes con los bienes deseados. En suma, en una pequeña comunidad no solo se requiere brindar atención a aquellos que lo necesitan —los niños, los adultos, los ancianos, los hombres y mujeres que estén pasando por situaciones de discapacidad, periodos de convalecencia o precariedad—, sino “[...] que quienes ya no son niños reconozcan en los niños lo que una vez fueron, que quienes no padecen aún ninguna disminución de sus capacidades por razón de su edad reconozcan en los ancianos lo que ellos serán en el futuro, y que quienes no están enfermos ni padecen ninguna lesión reconozcan en los enfermos y en quienes sí sufren una lesión lo que ellos mismos han sido a menudo y lo que serán y siempre podrían ser” (MacIntyre, 2001b, pp. 138- 171).

¿Para qué necesita el ser humano aprender a verse como un ser dependiente y vulnerable? En la medida en que se reconoce la condición de vulnerabilidad y dependencia que todos los seres humanos padecen desde la concepción y el inicio de la vida hasta la muerte, se tendrán buenas razones para desarrollar actitudes solidarias que se reflejen en la ayuda mutua. La condición de fragilidad no solo reclama la presencia de los otros para superar la infancia y hacer frente a las aflicciones, sino, también, para obtener de ellos todo lo que concierne al desarrollo humano.

Todo individuo necesita ayuda de los demás para evitar padecer una situación de discapacidad, pero cuando esta llega a darse, bien de manera temporal o permanente, y uno se queda ciego, sordo, lisiado, sufre alguna enfermedad debilitante o un trastorno psicológico, necesita de los demás para mantenerse en vida, para obtener los recursos necesarios, con frecuencia escasos; para descubrir las oportunidades que quedan por delante, y para que hagan lo que uno no puede hacer por sí mismo. Desde el momento del nacimiento, y en realidad desde antes, el niño forma parte de un conjunto de relaciones sociales que lo definen y que no son en absoluto obra suya. Y debe transitar a un estado en que sus relaciones sociales son las de un razonador práctico independiente con otros razonadores prácticos independientes, así como quienes posteriormente dependerán de él (MacIntyre, 2001b, pp. 91-92).

La vida del ser humano está inmersa en un conjunto de relaciones con los otros, sin las cuales sería imposible su desarrollo individual. Así, por ejemplo, sin el estímulo temprano de las capacidades del cerebro, el niño podría verse frustrado en algún área fundamental del pensamiento y del lenguaje, y sufrir con ello graves dificultades para convertirse en un agente moral, para relacionarse, desarrollarse y convivir con otros. Por ello, cada persona necesita aprender desde la infancia a ser consciente del pasado; a ver que ha recibido cuidados, que depende y ha dependido de otros, que en el presente o en un futuro próximo otras personas dependerán de él, y que es probable que en su vejez o en un estado de convalecencia necesite ser cuidado y ayudado por otras personas.

Por eso, para la constitución del carácter moral, los seres humanos necesitan aprender a reconocer que “con relativa frecuencia lo que se da y se recibe es incommensurable” (MacIntyre, 2001b, p. 120); necesitan tener presente que lo que una persona está llamada a dar puede ser bastante desproporcionado, comparado con lo que ha recibido, o que aquellas personas a las que se les da, puede ser de quienes no se recibirá absolutamente nada, y que esta experiencia —en la que se da y se recibe— no cumple solo con el logro de la supervivencia, sino con el desarrollo de las capacidades y la constitución de la identidad humana (MacIntyre, 2001b, p. 149).

Por tanto, para el logro de los vínculos comunitarios, de las relaciones basadas en actitudes que están ligadas con la generosidad y la justicia, se requiere un tipo de educación en las virtudes que no solo se refiere a aquello que se deben los unos a los otros, sino que implica relaciones auténticamente humanas, que suponen el reconocimiento de la dependencia y la vulnerabilidad. Estas virtudes no se limitan solo a las obligaciones con los familiares, amigos, compañeros de trabajo o vecinos cercanos, sino que se extienden a los extraños o extranjeros, en atención a las necesidades perentorias que estén sufriendo, aunque no se tengan vínculos afectivos con ellos.

Para el despliegue de las virtudes, el ser humano necesita aprender que tiene un pasado en el que ha recibido, por parte de otros, cuidados, protección, apoyo, enseñanza; por consiguiente, no puede buscar los bienes que desea como si fuera un individuo que no tienen ningún tipo de vínculo. Desconocer esas ataduras que nos ligan con otros, aunque no las hayamos escogido, impide asumir actitudes de reciprocidad hacia los miembros de la comunidad.

La vivencia de las virtudes personales y sociales, que buscan orientar la vida de los individuos y las comunidades, no puede dejarse al libre arbitrio de lo que cada quien quiera elegir, sino que ha de ser impulsada por medio de los vínculos afectivos y morales que se establecen en las comunidades humanas. Nuevamente se evidencia que la concepción liberal, que ve en el ser humano al único autor de las exigencias morales que dimanen de sus decisiones como individuo, entra



en conflicto con esta antropología, que propende por el encuentro con el otro. La vida comunitaria exige valores compartidos y cultivo de las virtudes, y, por ende, no se puede forjar sobre la base de la idea de *neutralidad* respecto a los estilos de vida, las creencias religiosas, la administración política y económica.

En conclusión, la reflexión actual en torno al reconocimiento de la dependencia y la vulnerabilidad se relacionan directamente con las acciones solidarias. Las prácticas que se establecen entre los seres humanos, con el fin de desarrollar entre ellos virtudes que contribuyan al afianzamiento de la vida social, se reflejan en actitudes solidarias. La interpretación de la solidaridad en esta línea de pensamiento está asociada, por un lado, con una concepción de los vínculos comunitarios, y, por otro, con el hecho de reconocer que, debido a la condición vulnerable de la persona, hay una relación de dependencia de unos respecto a los otros para poder existir y para cultivar las capacidades que permiten a todo ser humano proyectarse en la vida y alcanzar sus metas.

El análisis respecto a la solidaridad en cuanto responsabilidad de los Estados y derecho de los asociados, esto es, en su acepción jurídico-política, no puede dejar de lado los aspectos éticos que han sido referidos; entre otras cosas, porque ética, política y derecho son inseparables, en cuanto están referidos a la conducta humana. La solidaridad hace parte de un conjunto de virtudes que se pueden desarrollar a partir del reconocimiento de la condición humana, de su fragilidad y de los vínculos comunitarios que se establecen entre las personas. Desde esta perspectiva, tal como afirma Michael Sandel (2011):

Las peticiones de perdón y las reparaciones públicas; la responsabilidad por las injusticias históricas; las responsabilidades especiales de los miembros de una familia y de los conciudadanos entre sí; la solidaridad con los compañeros; la vinculación con la localidad, la comunidad o el país de uno; el patriotismo; el orgullo o la vergüenza por la propia nación o la propia gente; las lealtades fraternas y filiales, cobran sentido de unidad (p. 272).

Todas estas experiencias son exigencias de la solidaridad, que tienen en su base un compromiso ético con consecuencias políticas, en la medida en que “[...] la

obtención del bien individual es inseparable de la del bien común” (MacIntyre, 2001b, p. 134). De todas formas, si la demanda ética no propicia acciones políticas que respondan a la necesidad de la solidaridad en las sociedades democráticas, ella estará alimentada por el compromiso personal, producto de la conciencia que tiene el ser humano respecto a su responsabilidad frente al otro²⁶. En el discurso político actual, el *poder*, no entendido como autoridad que hace crecer, sino como dominio que busca el propio interés, desempeña un papel determinante, y su despliegue favorece las ventajas de unos pocos. Por eso, en ocasiones:

[...] las redes institucionalizadas de reciprocidad también son estructuras de distribución desigual del poder, diseñadas para ocultar y proteger esa misma desigualdad en la distribución. De manera que siempre existe la posibilidad, y a menudo el hecho, del sometimiento y la explotación vinculados a esas redes. [...] Tanto aquí como en otros aspectos de la vida, es necesario aprender a vivir con la realidad del poder y a luchar contra ella. (MacIntyre, 2001b, p. 122)

Por eso, urge recuperar la visión del hombre que ve en cada quien a alguien con capacidad para realizar el bien, para lo cual, como se ha señalado, precisa de la práctica de la virtud. Las virtudes son hábitos operativos buenos, que buscan prevenir, corregir o frenar los defectos del carácter que impiden la configuración de los lazos comunitarios, el interés sincero por el otro y la búsqueda del bien común. La reflexión de las virtudes se desarrolla, entonces, como una posición alternativa respecto a los diversos males que genera el individualismo, y que se objetivan, de manera velada o explícita, por medio de las estructuras desiguales del poder, que tienen como consecuencia la marginación y el aislamiento de los ciudadanos. Los vínculos y las relaciones humanas exigen tener

.....
26 El mandato o invitación que dice “trata a los otros como te gustaría ser tratado” señala el modo de comportarse ante quien experimente un hecho desafortunado; es un principio que obedece no solo a la influencia del cristianismo en Occidente, sino que hace parte de la riqueza espiritual de las grandes tradiciones filosóficas de la humanidad, en las cuales dicho mandato o invitación se expresa de diversas maneras. Desde la perspectiva de las virtudes, la identificación o simpatía con los cercanos, los desconocidos o los extranjeros, no solo se basa en la capacidad de verse en la situación del otro, sino que pone en marcha una serie de experiencias de aprendizaje que se incorporan a la personalidad, por medio de las actividades compartidas de la vida cotidiana, relacionadas con el ejercicio del razonamiento, las prácticas comunitarias de reciprocidad y el reconocimiento de lo que cada quien es como ser finito, lo que ha recibido de los demás y lo que está obligado a dar a otras personas o a quienes requieren de su respuesta solidaria.

en cuenta actitudes y comportamientos que se corresponden con la exigencia de la solidaridad, pues, ante quien sufre o experimenta una penuria, puede decirse “[...] podría haber sido yo. La desgracia de esta persona podría haber sido la *mía*” (MacIntyre, 2001b, p. 121).

Responsabilidad frente al otro

La solidaridad en su dimensión ética, además de la sensibilidad frente al sufrimiento del otro y del reconocimiento de la condición vulnerable del ser humano, también refiere a la responsabilidad que se tiene frente a los semejantes. Uno de los aspectos más importantes de la convivencia humana es la respuesta que cada uno debe dar a la exigencia que trae consigo atender a lo que revela el rostro del otro, tal como lo ha puesto de presente E. Levinas. La objetividad de los sentidos que posee el ser humano le permite hacer presente la realidad del sufrimiento y dolor que experimentan los otros. La sensibilidad frente al rostro del otro, en la que se resalta la relación con él a través de la mirada, la cual va más allá de la simple vista, de la imagen física o mental, revela el hecho de que el otro se impone a la propia existencia (Navarro, 2008, p. 177 y ss). El pobre, la viuda, el niño, el hambriento, y todo hombre que sufre, demandan ser reconocidos de manera objetiva, no como “algo”, sino como “alguien” (Levinas, 2002, p. 37). Este reparar en el rostro ajeno afirma su primacía como verdad fundamental. La solidaridad exige dejar de lado la interpretación del hombre como un ser con necesidad absoluta de afirmarse a sí mismo, incluso a costa de los demás, haciendo uso de los otros como medios, lo cual, a escala política, es fuente de guerras y discordias (Gevaert, 1987, p. 42).

La significación del rostro expresa algo más que lo meramente exterior; indica que “la piel del rostro es la más desnuda, la más desprotegida, aunque poseedora de una desnudez decente” (Navarro, 2008, p. 185). A partir del rostro se puede entender al otro; su presencia garantiza la posibilidad comunicativa por medio de la corporalidad inmediata. El rostro se convierte en evidencia de un compromiso ético, anterior a todo supuesto de etnia, cultura, identidad e ideología; es

decir, una experiencia contraria a las barreras creadas por el mismo hombre en su relación con los otros.

En este sentido, los términos miseria, pobreza y hambre de la otra persona invocan al yo, al interrogarle y exigirle una respuesta concreta, capaz de estructurar un discurso de la mutua responsabilidad frente a las necesidades del otro. En la aceptación de esa responsabilidad, quien se da, se reconoce por medio del rostro en el menesteroso y en el extranjero; por ello, el rostro cumple la máxima posibilidad de comunicación y expresión del yo con el *alter* (Quesada, 2011, pp. 393 y ss). Esta responsabilidad del uno para con el otro requiere un amor entendido como gratuidad, sin condiciones. Un amor que es capaz de dar primacía al otro, confiriéndole, incluso, una cierta superioridad respecto a mí: “el otro es aquel que mira desde arriba, que exige y tiene derecho a exigir” (Gevaert, 1987, p. 45).

La respuesta de un amor incondicional desafía al ser humano y su capacidad de respeto para con el extraño, porque conlleva una entrega desinteresada, que implica asumir el sufrimiento del otro como si fuera propio, especialmente el dolor del más frágil —el pobre, el extranjero, la viuda, el huérfano—, cuya existencia “depende de mí”. Esa tarea no es sencilla, en un ambiente en el que la absolutización del yo, producto del individualismo y subjetivismo, trunca el encuentro con el otro y, con ello, la posibilidad de amarle.

El amor se manifiesta en justicia, misericordia y bondad para con cualquiera; este amor expresa que cada hombre es único en el mundo y es responsable del universo entero. Desde allí, cada ser humano, en cuanto sujeto ético, es responsable de *todo* y de *todos*, es poseedor de una responsabilidad infinita como hombre. Por ello, el fundamento de este tipo de responsabilidad no recae principalmente en la abstracción de la razón que dicta leyes universales, sino que nace de la experiencia del encuentro con el menesteroso y del reconocimiento de nosotros mismos en el rostro de ese otro.



Como afirma Lévinas (2002):

La extrañeza que es libertad es también la extrañeza-miseria. La libertad se presenta como el otro, como aquel mismo que es siempre autóctono del ser, privilegiado siempre en su propia morada. El otro, el libre, es también el extraño. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que tiene frío y que tiene vergüenza de su desnudez [...] La desnudez del rostro no es eso que se me ofrece por el hecho de que lo descubro —y que por ello se me ofreciera a mí, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones, en una luz exterior a él mismo—, sino que es un rostro que se dirige hacia mí; y ahí es donde radica su misma desnudez. Él es por sí mismo y no por referencia a un sistema. (p. 47)

La solidaridad política como responsabilidad del Estado: criterios de medida

En las líneas anteriores se han referido algunos aspectos que sobresalen del análisis de la solidaridad desde su perspectiva ética. Ahora, la mirada se dirige hacia su perspectiva política; esto es, como una responsabilidad del Estado y de las instituciones que lo conforman. Sin que haya ruptura entre una y otra perspectiva, porque entre lo ético y lo político no puede existir solución de continuidad, es claro que existen algunas notas propias del actuar solidario, visto desde la órbita política, que demandan análisis específicos, de los cuales se ocupa este apartado.

Entre los seres humanos existe un tipo de unidad de orden en el que cada persona, desde su individualidad, está llamada a trabajar de modo coordinado con los otros, en beneficio del conjunto social al que pertenecen y respecto al cual, de cierta manera, se hallan subordinados; esto, lejos de significar negación de la propia individualidad, implica planificación de ella, precisamente por el orden que conlleva. Carlos Cardona (1966), al traducir a Tomás de Aquino, explica este orden con las siguientes palabras:

En el orden concurren tres cosas: primero, la distinción con la conveniencia; segundo, la cooperación; tercero, el fin. Y digo distinción con la conveniencia, porque donde no hay distinción, el orden no tiene lugar; pero si las cosas que se distinguen entre

sí no conviniesen en nada, tampoco pertenecerían a un orden [...] Sin embargo, esta unión no quita la distinción que es según la propiedad de la substancia de cada uno. (Cardona, 1966, p. 55)

La unidad de orden que se genera por el trabajo coordinado entre los seres humanos es la solidaridad y la cooperación; estas surgen a partir de la operación común, en unidad, de cada uno de los que integran la sociedad. Para que se den, la tradición filosófica ha subrayado como elemento esencial el que los superiores provean a los inferiores de lo necesario para vivir bien, con el fin de que puedan contribuir al bien de todos, el cual constituye un fin común para aquellos que, por naturaleza, son diferentes, tal como acontece con la realidad personal del ser humano (Cardona, 1966, p. 56). “La más honda unidad entre personas, y la más propia de su naturaleza es, pues, la que engendra en la armonía de sus voluntades cuando éstas tienen por objeto un fin común” (Millán, 1973, p. 39).

En esta misma línea, señala MacIntyre (2001b), todo ser humano tiene la tarea de preguntarse qué recursos necesita para desarrollarse como ser humano, y cómo puede contribuir al bien de los otros:

Los individuos logran su propio bien sólo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo, ayudándole [...] con los cuidados y atenciones necesarios en caso de ser muy pequeño, estar viejo, enfermo, padecer alguna lesión o pasar por un período de discapacidad, para que él a su vez se convierta a través de la adquisición y el ejercicio de las virtudes, en la clase de ser humano que hace del bien de los demás su propio bien; [...] entendiendo que es posible que uno tenga que dar mucho más de lo que ha recibido, desproporcionadamente, y que podría ser que no recibiera nada de aquellos a quienes está obligado a dar. (pp. 128 y 129)

Además de ello, los seres humanos requieren que los otros hagan de su bien, un bien suyo, en todo lo que se refiere al despliegue y desarrollo de sus potencialidades. Ese bien que ha de alcanzar todo individuo no se limita a la reciprocidad con aquellos de quienes ha recibido cuidados, a quienes tiene la obligación de darles; o a la calidad en el desempeño de un rol determinado, sino que está orientado hacia el cultivo del respeto, el cuidado y la convivencia con la naturaleza y las

otras personas. El responsable de garantizar la consecución de ese orden, de ese bien de todos y para todos, de ese bien común, es el Estado. Así como la dignidad humana constituye un criterio fundamental de medida para la solidaridad, a escala política, el bien común y la justicia emergen como otros importantes criterios para determinar la medida de la solidaridad, tal como se estudia a continuación.

La justicia y el bien común como criterios de medida de la solidaridad

El fin común que está llamado a construir el ser humano como ser social ha sido denominado en la economía del pensamiento filosófico-político, *bien común*²⁷. Dicho bien de todos, en el que se concretiza la unidad de orden que existe en la sociedad, no se opone a los fines particulares de quienes se unen en torno a ese bien superior, sino que, por el contrario, los potencia. En efecto, si las personas que integran el todo social quieren lograr algo que les convenga, lo lógico es que no vayan en contravía del fin común, sino que, antes bien, se adapten a él, por los beneficios que ello les da. Por ende, el fin particular no puede oponerse a la realización del fin común, porque ese sería un principio de desintegración del orden social. El bien común es, por tanto, ese fin al que la comunidad humana, en cuanto comunidad, tiende; y exige que cada integrante de dicha comunidad, desde su individualidad, se someta a aquello que es conveniente para todos y que, por tanto, beneficia a cada uno (Millán, 1973, p. 42). Sin atender a esta premisa básica, el hacer propia la suerte del otro, que es lo propio de la solidaridad, se imposibilita en sumo grado. Por eso, no se puede hablar de solidaridad sin aludir, necesariamente, al bien común político. La solidaridad es uno de los valores más importantes que integran el bien común.

En razón de lo anterior, la vida social exige de todos el ser solidarios, como un compromiso político del cual el Estado, en cuanto comunidad políticamente or-

27 Este término, si bien es cierto que no puede igualarse a la noción de interés general al que refiere el artículo primero de la Carta Política de 1991, lo recoge con suficiencia, en el entendido de que "general" significa el interés de todos y no simplemente de la mayoría.

ganizada, tiene que ser líder y garante. Se trata de un deber que se desprende de la propia condición humana, en razón de la socialidad a la que se aludía en el apartado anterior. Por ende, la solidaridad hace parte del *ser* que *exige un deber ser*; hace parte de la vida del hombre como ser social y como ser dotado de inteligencia y voluntad, que puede darse cuenta de sí mismo, de su propia condición, de la existencia del otro y de la llamada a ayudarlo cuando se encuentra en estado de necesidad.

Por ende, la solidaridad vista como una responsabilidad del Estado hunde sus raíces en la propia condición humana; no se trata solamente de un imperativo normativo externo al hombre, sino que es un *deber ser* que surge de manera necesaria del *ser* como algo intrínseco. La realización efectiva de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado para con sus asociados comporta, por lo tanto, una llamada y una tarea que tiene razón de deber, porque la responsabilidad para con los otros es un imperativo axiológico, no solamente ético, sino también político (Tamayo, 2011, p 79). El *ethos* u orden político que está llamado a realizar el Estado respecto a la solidaridad encuadra dentro de la denominada “ética de la responsabilidad”, en la que la acción se evalúa a partir de principios, normas, medios, circunstancias y consecuencias (Fernández, 2004, pp. 147-148).

La responsabilidad política del Estado en materia de solidaridad encuadra dentro de los deberes que se tienen para con sus asociados; entendido esto, no de manera eidética o utópica, sino como una llamada a realizar el propio ser. Como se refirió anteriormente, se trata de un deber ser que surge como exigencia misma del ser. El bien que se alcanza cuando se cumple con estos deberes beneficia a todos y es producto del esfuerzo de todos; por eso, es bien “común”. La solidaridad es uno de los bienes comunes más importantes.

El “bien común”, llamado *solidaridad*, se materializa en la garantía que da el Estado de que cada uno de sus asociados tenga su propio y suficiente bien privado; esto es, que cada uno tenga lo que precisa para su vida, pudiendo disponer personalmente de ello, lo cual constituye una situación conveniente y de provecho

para todos los que integran la sociedad políticamente organizada. Sin ese bien particular, no hay un efectivo bien común. A su vez, el actuar solidario que demanda el bien común exige que cada miembro del Estado, a la par que recibe lo necesario por el concurso de los otros, le aporte a la comunidad desde sus propias posibilidades.

Enclaustrarse en el bien propio, al negarse a procurar el bien de los demás y cerrarse a la posibilidad de ser solidario, constituye un rebajamiento de la dignidad personal propia del ser humano²⁸. Por ello, la falta de solidaridad —tanto del Estado para con sus asociados, como de los asociados para con el Estado— encarna una injusticia, en cuanto se opone a los derechos ajenos; es una injusticia real, pues quien se niega a ser solidario deja de atenerse y ajustarse al derecho del otro. El cumplimiento de la responsabilidad y obligación de solidaridad que tiene el Estado para con sus asociados y de estos para con el todo social no es algo heroico, es simplemente un acto de justicia. En el primer caso, de justicia distributiva; en el segundo, de justicia general. Con el concurso de todos sus miembros, la sociedad políticamente organizada puede cumplir con un deber que, como se indicó más arriba, es inseparable de su ser y finalidad: una comunidad que tiende al bien común.

Hacia 1937, Pío XI hizo un intento de definición de las exigencias y condiciones de la justicia a escala social, que dan cuenta de lo que se afirmó en los párrafos anteriores. En *Divini Redemptoris* dice:

Lo propio de la justicia social es exigir de los individuos todo lo que es necesario para el bien común. Pero así como en el organismo vivo, si no se da a cada parte y a

28 Por ello, en la tradición clásica se hablaba de la subordinación de cada miembro de la colectividad al bien común. Esa subordinación no es *de-sublimación* de la persona, sino elevación de esta. Así lo refiere Millán Puelles (1973): “Subordinarse al bien común es, realmente, elevarse, romper las ataduras que al ligarnos al bien particular impiden que éste se integre en el de todos, que es objetivamente un bien más alto. Porque, efectivamente, un bien es tanto más bueno y valioso cuanto mayor es el número de seres a los que puede beneficiar, lo mismo que una luz es tanto más intensa cuanto más grande es el número de seres a los que puede iluminar. De aquí que el solo querer el puro y simple bien particular sea objetivamente una degradación, un verdadero rebajamiento de una voluntad que, por naturaleza, está capacitada para un bien superior y mucho más intenso. Y en lo que atañe a la dignidad ‘moral’ de la persona humana, no se ve que el querer el bien común sea, por cierto, lo indigno moralmente, a menos que se confunda la dignidad moral y el egoísmo, y no se acierte a ver que el querer y procurar el bien de todos es magnanimidad y no bajeza” (pp. 56-57).

cada miembro lo que éstos necesitan para ejercer sus funciones propias, de la misma manera no se puede atender suficientemente a la constitución equilibrada y al bien de toda la sociedad si no se da a cada parte y a cada miembro, es decir, a los hombres, dotados de dignidad de persona, todos los medios que necesitan para cumplir su función social propia. (p. 92)

En materia de solidaridad, lo anterior significa que si ella, en cuanto responsabilidad del Estado, es inseparable de la justicia, políticamente implica el dar y el exigir. Este es un criterio básico para determinar la delimitación de la solidaridad en cuanto obligación de la comunidad política para con sus miembros. La justicia que tiene lugar en el marco de las relaciones sociales exige de los miembros de un Estado su contribución al bien común, a la vez que les da los medios que les hace falta para que cumplan su tarea o función social propia, lo cual, lejos de disminuir el valor intrínseco del ser humano, es decir, su dignidad, la sublima en razón del aporte de cada uno a la vida social, el cual constituye también un bien para la propia persona, al ser un bien para todos. “Es, pues, el bien común lo que la justicia social pretende y busca, tanto en lo que exige a las personas como en lo que les da” (Millán, 1973, p. 65).

En la historia de la filosofía política, a ese exigir se le ha llamado “justicia general”. Por ende, la justicia que se vive dentro del núcleo social es, además de justicia distributiva, justicia general; y si la solidaridad es esencial para la justicia, entonces, habrá que afirmar que, en materia política, el objeto directo de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado no es el bien privado de nadie en particular, sino el bien común o general de todos. *El bien privado es solamente objeto indirecto*. Este criterio deviene fundamental para determinar la medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado, tema de estudio de este capítulo, por cuanto pensar solamente en los derechos y necesidades de unos pocos, puede trocarse en una forma de injusticia social.

La vivencia de la justicia en una sociedad exige:

[...] que haya una organización social de tal naturaleza, concebida y practicada de tal modo, que el bien particular de algunos hombres no prive a los otros hombres de su

necesario bien particular. Esto es lo mismo que exigir una organización social basada en el bien común y que funcione como un medio para él, no para el exclusivo provecho personal de unos cuantos, sean pocos o muchos. (Millán, 1973, p. 67)

Una aproximación analítica al término “justicia social”, hoy ampliamente empleado en el medio jurídico, político y económico, revela que hay un derecho por dar de manera efectiva —por eso es “justicia”—, y que dicho derecho está acompañado del calificativo “social”; si ello es así, tiene que superar el ámbito de lo particular y, por tanto, circunscribirse en la justicia general. Eso, además, evita evocar la solidaridad simplemente como un medio de “indemnización” para con quienes han sido víctimas de la injusticia social estructural²⁹. Se trata, en realidad, de que la justicia general exige, por vía de consecuencialidad, que cada miembro del Estado tenga los bienes particulares que necesita para vivir con dignidad, pero, para eso, cada integrante del Estado, a la vez, tiene la obligación y la responsabilidad de aportar al bien común, sin lo cual se imposibilita alcanzar la justicia social. Por lo tanto, el bien particular que se logra con la solidaridad es un efecto de la justicia social, que, en virtud de su propia naturaleza, se relaciona directamente con el bien común³⁰. Esa justicia social es, por tanto, primeramente, justicia general. Este postulado no puede obviarse, especialmente si se trata de reflexionar y buscar soluciones a una injusticia social que es estructural.

En este punto, conviene detenerse para reflexionar sobre lo que significa la injusticia social estructural, dada su importancia en el marco de este análisis so-

29 Al respecto, concordamos con la afirmación de Amartya Sen, según la cual “[...] lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir” (2011, p. 11).

30 Este acento en la solidaridad como parte de la justicia general contrasta con aquella que se desprende de quienes enfatizan en que la categoría suprema que ha de guiar la acción del Estado es la *utilitas*, que se reduce a posibilitar que cada uno haga lo que le agrade: *utile, id quod libet*, en el que se pone la voluntad como una facultad superior a la inteligencia (Carpintero, 2008, p. 303). Desde esta perspectiva, cualquier intromisión en la autonomía del individuo de vivir como quiera, así sea como una exigencia del bien común, no tiene cabida por ser considerada contrario a su dignidad. Sin embargo, esta postura ha mostrado su fracaso histórico, como también lo ha mostrado aquella postura colectivista en la que se anula la iniciativa individual, en pro de la consolidación del Estado. Frente a estas posturas extremas, *univocistas* o *equivocistas*, el planteamiento que se hace en este texto tiene un carácter analógico.

bre la solidaridad como responsabilidad del Estado. Iris M. Young (2011), para exponer el problema de la injusticia estructural, se vale del siguiente ejemplo:

Una joven madre soltera que vive con su pequeña hija en un apartamento apartado a dos horas de su lugar de trabajo en una gran ciudad. Por una decisión lícita de un inversionista propietario del edificio donde vivía, debe buscar otra residencia. Al buscar una vivienda más cerca de su trabajo y con un colegio medianamente aceptable para su hija, ve que los precios de la vivienda se triplican. Debe aceptar entonces bajar de dos a una habitación y limitar radicalmente su calidad de vida. Las decisiones públicas de planeación y el mercado de vivienda reducido la condenan a descender de su nivel de vida a uno inferior, sin que pueda hacer nada en contra de dicha situación. Pero la injusticia estructural que sufre no es atribuible a nadie en particular. (Arango, 2013a, p. 48)

Que los individuos sean quienes producen las estructuras sociales no implica que sean culpables por los resultados obtenidos; es lo que nos dice el ejemplo, pues es posible que sus objetivos hayan estado alentados por intereses distintos. Sin embargo, el efecto de las decisiones acumulativas y de las interacciones crea estructuras de injusticia. De ahí que, a veces, no sea posible señalar a una persona o a una política específica como el origen de una injusticia. Las acciones indirectas del presente y el pasado, las decisiones colectivas o estatales, de la empresa privada o de los movimientos sociales que se han gestado a lo largo del tiempo terminan por beneficiar a unos grupos en particular, a la vez que victimizan a otros, aunque no hayan tenido ese propósito. A esto se suman las omisiones personales, que son también fuente de injusticias. Esta realidad en su conjunto amenaza la calidad de vida de los seres humanos y allí, el Estado, si bien no puede calificarse de culpable, sí puede considerarse responsable³¹.

31 Las situaciones de desequilibrio económico se deben más al establecimiento de las estructuras que a las decisiones personales; por tanto, la responsabilidad no recae en el individuo en particular, sino en la comunidad política, lo cual no quiere decir que los ciudadanos quedan exentos de su compromiso o del cumplimiento de sus deberes sociales. Es responsabilidad de todos los agentes, no como un acto de buena voluntad, sino como principio de acción política; por ejemplo, mediante la tributación, que se ejerce no solo como obligación legal, sino como reconocimiento de la responsabilidad colectiva, en cuanto partícipes indirectos o gestores de las decisiones estructurales del pasado, que propician las situaciones de injusticia del presente en las sociedades democráticas. Iris Marion Young, siguiendo a Hannah Arendt, concretamente de los textos *Culpa organizada y responsabilidad universal*, y *Responsabilidad colectiva*, distingue claramente entre la culpa, que es siempre moral y/o jurídica, y la responsabilidad, que siempre es política (Sánchez, 2013, pp. 61-76).



En consecuencia, el reclamo por la responsabilidad ante la injusticia estructural, además de ser necesario, es justificado, ya que “la injusticia estructural procede de muchos individuos e instituciones que pretenden alcanzar sus intereses, la mayoría, dentro de los límites de la ley. Este proceso produce injusticia estructural porque en él las opciones de algunas personas se ven constreñidas, mientras que otras obtienen beneficios significativos” (Young, 2011, p. 52).

En este sentido, el imperativo de la responsabilidad política consiste en vigilar las instituciones; en cuidar que sus efectos no vulneren de una manera extrema a un grupo social o a personas individuales, y en salvaguardar la libertad de poder llevar a cabo las denuncias correspondientes. Al respecto, Young (2011) precisa: “la responsabilidad política no consiste en hacer algo por mí mismo, sino en exhortar a otros para que se unan en la acción colectiva” (p. 93). De esta manera, la idea de responsabilidad política incluye el deber individual de tomar una posición y participar en las acciones públicas, frente a los eventos que afecten a los grupos sociales más vulnerables y, en general, para disminuir los daños que afectan a las personas. Al Estado le incumbe coordinar esas acciones, y a cada ciudadano le corresponde participar, no porque sean directamente culpables, pero sí responsables en cuanto hacen parte de una colectividad en la que se ha fraguado un proceso estructural que tiene resultados injustos. Por tanto:

La responsabilidad es esencialmente compartida porque no es posible identificar los resultados injustos de nuestras acciones particulares sino dentro de una institucionalidad y de unas prácticas compartidas. [...] Los daños los producimos entre muchos que actuamos juntos dentro de instituciones y prácticas aceptadas, y es compartida porque no es posible que ninguno de nosotros identifique qué parte de nuestras acciones produce determinados aspectos de la injusticia que unas personas concretas padecen. (Young, 2011, pp. 110 y 120)

Por otra parte, la memoria conmina al ser humano a reconocer las injusticias del pasado, aunque no sea partícipe de ellas; frente a ellas se tiene una responsabilidad compartida, en cuanto que se ha aceptado una serie de prácticas institucionales que perpetúan esa situación; más aún si se ha obtenido algún tipo de

privilegio directo o indirecto de esas injusticias estructurales, relacionadas con la indigencia, la marginación o la pobreza, que se origina o mantiene en la estructura política y económica del presente, aunque no se sea consciente de las acciones que causa la opresión de otros³². Por eso, la solidaridad es un imperativo y una responsabilidad de la sociedad políticamente organizada.

Estas consideraciones sobre la injusticia social estructural y la solidaridad muestran la importancia que tiene su estimación como parte de la justicia general. Como ya se ha indicado, pero no sobra insistir en ello, *stricto sensu*, la solidaridad no es la ayuda que se entrega a quien la necesita; esta es consecuencia de aquella. La solidaridad es hacerse uno con el otro en su necesidad, lo cual constituye un bien para todos, un bien espiritual común, cuyos efectos se traducen en justicia, que es otro bien común —quizá el más importante—, que se concreta en ayudas, algunas de ellas de índole material³³.

Por eso, políticamente, la solidaridad está referida a la justicia general antes que a la justicia particular distributiva. Y así como el bien común se vale del bien particular para ponerlo al servicio de todos, la justicia general se vale de la justicia particular como un medio para alcanzar sus cometidos. En la reflexión en torno a la solidaridad como una responsabilidad del Estado, esto no puede perderse de vista. Recuérdese que la justicia particular refiere a una doble realidad: aquella que se presenta cuando una persona da a otra su derecho en el marco de sus relaciones como particulares, con lo cual se contribuye al bien común de manera indirecta, en la medida en que eso garantiza, además de justicia, el orden y la paz que de ella

32 Las decisiones estructurales ponen de manifiesto que nuestras acciones y nuestras preferencias afectan a otras personas distantes de nosotros. Como el mundo que tenemos ha sido construido colectivamente y se basa en una relación de interdependencia económica, moral y política, ello implica que tenemos una responsabilidad común; por tanto, “[...] aquellos que participan en la producción y reproducción de procesos estructurales con consecuencias injustas comparten la responsabilidad de organizar una acción colectiva para transformar estas estructuras” (Young, 2011, p. 188). En consecuencia, no se trata solo de llevar a cabo acciones solidarias basadas en los derechos, en la obligatoriedad institucional o inspiradas en los vínculos sociales, si no en hacer frente de una manera solidaria y activa a las injusticias y la inequidad social.

33 Los bienes materiales no tienen, en una jerarquía real de las cosas, la primacía de valor, aunque su satisfacción constituya una condición imprescindible de la vida humana y, por tanto, para el bien común: “La concepción de la justicia social en toda su plenitud y según su más alto sentido lleva consigo una organización de la convivencia que haga posible a todos los ciudadanos la participación proporcional de los bienes más altos de la vida. El bien común tiene un aspecto de índole material. Pero su dimensión más importante es la que constituyen los valores superiores del espíritu, y sería un atentado a la dignidad de la persona humana el restringir la justicia social al campo de los derechos y los deberes de los ciudadanos respecto de los bienes materiales” (Millán, 1973, pp 78-79; 81-82).

se deriva, que son otros bienes comunes³⁴; y aquella consistente en que el Estado asigna proporcionalmente a los miembros de la sociedad los beneficios y las cargas que surgen del bien común: la llamada “justicia distributiva”, que es esencial para la consideración de la solidaridad en cuanto *derecho de los asociados* que integran el Estado, tal como se explica en el capítulo tercero de este texto³⁵.

Inteligir la solidaridad de esta manera contrasta con quienes enfatizan en que la categoría suprema que debe guiar la acción del Estado es la *utilitas*, que se reduce a posibilitar que cada uno haga lo que le agrade: *utile, id quod libet* (Carpintero, 2008, p. 303). Desde dicha perspectiva, cualquier intromisión en la autonomía del individuo de vivir como quiera, así sea como una exigencia del bien común, no tiene cabida, por ser considerada contraria a su dignidad; pero esta postura ha mostrado su fracaso histórico, como también lo ha mostrado aquella de carácter colectivista, en la que se anula la iniciativa individual, en aras de la consolidación del Estado³⁶.

Frente a estas posiciones extremas, hoy se plantean alternativas de carácter más analógico, como la contenida en la obra de Hauke Brunkhorst (2005), en

34 La conmutación es la figura clásica de la justicia y el “núcleo de la coexistencia humana” que gira en torno a derechos (Pieper, 2001, p. 129).

35 En materia de justicia distributiva, vista en este caso como medio para el logro de la justicia general dentro de la cual se enmarca la llamada justicia social y la solidaridad —tal como se ha advertido—, una medida importante la constituye la imparcialidad, referida esencialmente a la no acepción de personas, toda vez que ello no guarda proporción con su dignidad (Aquino, 1998, II-II, q. 63, art. 2). Respecto de esto escribe Josef Pieper (2001): “Si se repara, aunque no sea más que por un instante, en que uno de los más patentes rasgos de las figuras totalitarias del poder de nuestra época consiste en hacer expresamente sospechosas la imparcialidad y la objetividad al tiempo que la parcialidad y la ‘adhesión al partido’ son programáticamente declaradas como cifra y símbolo de la verdadera intención del Estado [...]; si se tiene por un solo momento ante los ojos este cuadro desolador, ello será bastante para que pueda apreciarse hasta qué punto sería actual el ensayo de volver a ganar para la conciencia común el pensamiento de la teoría tradicional de la justicia [...]” (p. 159). Por ende, el análisis de la medida de la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado, conduce a revisar la forma como se hace la distribución de bienes, producto del proceder solidario: esa forma ha de ser proporcional e imparcial.

36 En efecto, en la historia política de los siglos XIX y XX se encuentran estas dos líneas de confrontación. Mientras que en el comunismo la solidaridad se presenta en el ideal de igualdad, en el sueño de una distribución simétrica de los recursos y la emancipación social, y la solidaridad se presenta como un sentimiento de la clase trabajadora que mantiene unidos a los obreros de distintos países bajo el ideal de un partido (Cf. Hobsbawm, 1998, p. 290-321). En el liberalismo político, se entiende como una práctica instrumental y compensatoria para controlar al pueblo, neutralizar las luchas de los trabajadores y velar por el orden y la seguridad del Estado (véase, por ejemplo, la obra *Movimientos sociales y monarquía*, del jurista alemán Lorenz von Stein), con el fin de justificar o mantener una estructura socioeconómica desigual.

la que se propende por el paso de la amistad ciudadana a la sociedad cooperativa global, en la que la solidaridad contribuya a la justicia, al contrarrestar la inequidad social³⁷. El enfoque de Brunkhorst mantiene una conexión estrecha entre el republicanismo moderno y la ley, razón por la cual, a la vez que protege la esfera de la autonomía privada, da importancia a la ley que, en la tradición clásica, se considera inseparable de la justicia general; tan inseparable, que a dicha justicia también se le conoce como “justicia legal”.

En el curso de la historia, la justicia general ha sido considerada superior a la particular, específicamente a la distributiva, con la que se asocia de ley ordinaria de la solidaridad, porque es en virtud de aquella que se hace obligatoria la distribución. En otras palabras, cuando se precisa la ayuda a otro de manera solidaria, la justicia general es el *fundamento* de la distribución³⁸.

El énfasis que se hace actualmente en la solidaridad como camino para alcanzar la justicia a escala social, al estar particularmente referido a la entrega de bienes materiales respecto a los cuales se habla de una justa y equitativa distribución, no siempre al dar el mismo valor a otros aspectos de particular importancia, como los atinentes a los bienes del espíritu —que constituyen un camino seguro para la superación de la pobreza—, ha dado lugar a las problemáticas y cuestionamientos que fueron descritos en el capítulo primero. Ante una organización social deficiente que ha generado la injusticia social estructural, según se aludió anteriormente, la justicia social y la aplicación del principio de solidaridad obliga a reformar y a adelantar acciones que ayuden a su superación, como exigencia del bien común; de ello no hay duda. Pero estas acciones no pueden ser el producto de una política social reformista, no estructural, porque eso, en lugar de contribuir con el bien común, termina afectándolo.

37 Brunkhorst analiza la idea de la solidaridad desde la tradición judeocristiana y la visión grecorromana, hasta los albores de la modernidad en los que se dieron las revoluciones americana y francesa; luego, aborda el papel de la modernización y sus consecuencias, a la vez que incluye la puesta en marcha del desarrollo constitucional en su lucha contra la exclusión social; finalmente, examina los problemas de la inclusión, el papel de la solidaridad en la sociedad global concebida bajo la legislación. Véase la introducción que Jeffrey Flynn hace del texto de Brunkhorst.

38 No es la fuente de fijación de la cuantía, límite o medida de lo que hay que dar, sino su fundamento; para esos otros aspectos, el baremo es la propia dignidad humana, la necesidad, la contribución al bien común, la existencia de bienes para repartir, la provisionalidad, la subsidiariedad, entre otros criterios, los cuales serán determinados por la prudencia del gobernante.

Uno de los principales criterios de medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado para con sus miembros es ese orden, que es una exigencia intrínseca del bien común. Este criterio de medida permite calificar de justa una acción solidaria, y exige cambiar lo que haya que cambiar y mantener aquello que ayude a preservar a la comunidad políticamente organizada, lo cual, como se ha indicado, constituye un bien para cada uno de los que la integran.

Ese orden exigido por la justicia y el bien común permite inteligir la razón por la cual el trabajo -que ha sido vinculado de manera estrecha con el sentido que se le ha dado a la solidaridad en la modernidad-, si bien ha sido valorado como un medio a través del cual el hombre puede conservarse y realizar su vida en condiciones dignas, y que, por tanto, es algo exigible, también ha sido considerado como un deber de justicia general que supera el ámbito de lo individual³⁹. El hombre debe trabajar no solamente porque se incline por naturaleza a su conservación, sino porque el bien común reclama que quien pueda trabajar lo haga, con el fin de que realice su vida sin tener que vivir a costa del trabajo de los otros. Por eso, analizar la medida de la solidaridad, vista como responsabilidad del Estado en situaciones particularmente calamitosas, como las que se desprenden de desastres naturales, no engendra mayores inconvenientes; allí el límite o medida es la dignidad humana, y todo lo que se haga a escala material para dar condiciones de vida dignas estará dentro de la medida de la solidaridad.

Lo que sí genera dificultades y exige un juicio especial es delimitar la solidaridad cuando se está en situaciones de injusticia estructural. Ese juicio se ha denominado en la economía del pensamiento filosófico-práctico como *juicio prudencial*. Una solidaridad invocada como principio para superar la injusticia social puede llevar realmente a su afectación cuando permite que se evada el deber de trabajar por parte del ciudadano. No hay razón para aceptar algo que signifique sustracción de la obligación que cada uno tiene de contribuir al bien común.

39 El asistencialismo estatal rompe con esta obligación y, por tanto, contraría el bien común que, en principio, busca. El Estado debe propender por aumentar las fuentes de trabajo y por permitir, para referirlo en los términos de J. Rawls, “la igualdad de oportunidades”. Este principio de justicia social —según el filósofo norteamericano— exige puestos abiertos a las capacidades. “La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos” (Rawls, 2001, p. 79).

El adherirse a una causa común, lo cual es propio de la solidaridad, si bien como principio es inmutable, no lo es en su contenido. Por eso, el principio de circunstanciación, que hace parte del obrar prudencial que se exige a quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad, es esencial en materia de solidaridad (Cárdenas & Guarín, 2006, p. 67). Sin embargo, no se puede perder de vista que los principios son mandatos de optimización de la conducta, que han de ser realizados en la mayor medida posible, tienen vocación de permanencia y se constituyen en criterio de acción que debe seguir el Estado en la búsqueda de la justicia y del bien común (Alexy, 2004). Por eso, si el funcionamiento de la ayuda que se da por parte del Estado, como producto de la aplicación del principio de solidaridad, es tal que compromete la dignidad humana de los asociados, al darles cosas, pero menguando su sentido de responsabilidad con el todo social —justicia general— e, incluso, truncando su iniciativa personal, entonces la solidaridad deja de ser un medio para la consecución de la justicia y el bien común, y se convierte en injusticia, aun en el caso de que el Estado tenga suficiente riqueza para ser distribuida entre sus miembros. Y como el bien común exige el mantenimiento del respeto por la dignidad de la persona humana, lo cual es un bien para todos, se estaría frente a una falsa solidaridad.

Por tanto, en un mundo que es socialmente compartido, incluir la responsabilidad en materia de solidaridad en las relaciones intersubjetivas es preteritorio. Como afirma Habermas:

Toda moral autónoma desempeña simultáneamente dos tareas: [...] exige la igualdad de trato y por tanto igual respeto por la dignidad de todos y cada uno; y protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad de los individuos en tanto son miembros de una comunidad en la que han sido socializados. [...] Las normas morales no pueden proteger una cosa sin la otra: no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades del individuo sin hacer lo propio con el bien del prójimo y de la comunidad a la que pertenecen. (2000, p. 76)

La convivencia social supone el respeto de la autonomía de los individuos, el reconocimiento de los otros y la igualdad de trato; pero el respeto de la autonomía no se puede lograr a expensas de la solidaridad entre los conciudadanos. Un Estado que



defienda a ultranza las libertades individuales desconociendo la importancia que tienen las relaciones de reciprocidad entre sus miembros, corre el riesgo de promover el irrespeto y la indiferencia entre las personas, y de poner en peligro esas mismas libertades. La realización ideal de este doble sentido, el de la autonomía y la solidaridad, resguarda el interés personal y el de los demás, pues la integridad individual solo se puede lograr tras la preocupación o el cuidado por el bien de todos⁴⁰.

En ese orden de ideas, el reconocimiento mutuo representa, en sentido positivo, el *sine qua non* de las relaciones intersubjetivas. En sentido negativo, el respeto por cada cual implica que al otro no se le puede excluir o menospreciar por su *diferencia*, sea esta del tipo que sea: racial, económica, política, cultural o religiosa; por el contrario, la “inclusión del otro indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños” (Habermas, 1999, p. 24).

Esta comunidad tiene que pensarse como un colectivo que está abierto a *todos* y se preocupa por los marginados en razón del respeto mutuo, de los principios y normas políticas, y de los derechos de las personas. La instancia política, que en las democracias es expresión de la voluntad de los ciudadanos, garantiza el respeto recíproco entre los individuos, y es una instancia a la que se puede acudir como deudora del derecho a la solidaridad, al ser ella responsable de este, en virtud de la copertenencia (Habermas, 1999, pp. 59 y 72).

Recapitulando lo dicho, se tiene, entonces, que el Estado, en cuanto asociación llamada a responder a los intereses comunes de ciudadanos por medio de la administración pública, tiene la obligación, por justicia general, de ordenar los intereses privados por medio de sus sistemas normativos; allí, la solidaridad desempeña el papel de ser promotora del vínculo social y un instrumento de liberación,

⁴⁰ El respeto universal que se otorga a los otros indica que *todos* están incluidos como interlocutores válidos y “en igualdad de derechos y desde perspectivas diversas cada quien lucha, negocia, argumenta y, en una palabra, participa en favor de las concepciones del bien [...] de la vida que enriquecen la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación social” (Hoyos, 2001, p. 138).

tanto para quienes se hacen solidarios con otros, como para quienes reciben dicha solidaridad (Hoyos, 2001, p. 135). En consecuencia, el Estado es responsable de la solidaridad, en cuanto esta constituye uno de los valores de coexistencia de la sociedad política y uno de los elementos que integran el bien común político. Siempre teniendo presente que la solidaridad “[...] se genera en relaciones sociales cuyo frágil equilibrio debe cuidarse porque de otra forma los seres humanos estarían inermes ante las consecuencias de ser descritos y tratados meramente como objetos” (Reyes, 2007, p. 193).

Razonamiento prudencial y medida de la solidaridad política

De conformidad con lo señalado en el apartado anterior, la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado, le lleva a asumir un compromiso con cada persona que se halla asociada a él, con el fin de que llegue a ser sujeto y se mantenga como tal (Amengual, 1992, p. 232); esto es, que tenga las condiciones necesarias a escalas material y espiritual para “sujetarse” a sí mismo y poder ser principio de sus propias acciones. Al Estado le corresponde velar por la solidaridad, por medio de la legislación, al ser este un imperativo frente a la vulnerabilidad de la persona (Reyes, 2007); a la vez, tiene la tarea de promover procesos de personalización que den lugar a la integración social y la socialización, de esta manera, construye un orden social y brinda atención a todas aquellas personas que experimentan la necesidad de ser ayudados para mantener o recuperar su dignidad. En la línea de lo que afirma Hauke Brunkhorst, la solidaridad es un asunto que concierne por excelencia al legislador político. Este fija legislativamente el “más o menos” de las prestaciones solidarias (Arango, 2013b, p. 86).

Lo anterior significa que la medida de la solidaridad —ese más o menos— pasa, necesariamente, por la decisión del gobernante, de quien se espera un obrar con prudencia, en orden al irrestricto respeto de la dignidad humana. Esto significa que la decisión del gobernante —entiéndase especialmente de las ramas legislativa y ejecutiva del poder público, porque la rama judicial no tiene función de gobierno, sino de administración de justicia— respecto a la medida de la solidaridad, no es ni puede ser, en modo alguno, producto de su arbitrariedad, sino que

debe corresponderse con un referente real: el ser personal de cada uno de sus asociados y la especial elevación de su ser, las demandas de las circunstancias concretas, la búsqueda de los mejores medios y de las mejores consecuencias, tanto para los individuos como para el todo social (Tugendhat, 2010, p. 321)⁴¹. Estos y otros aspectos integran el denominado “razonamiento prudencial”, necesario para que la solidaridad no se convierta en asistencialismo y afecte tanto el bien particular, como el bien común.

El reconocimiento de los derechos sociales, económicos y culturales como derechos fundamentales, tal como ha acontecido en Colombia, es un medio idóneo para materializar prudencialmente la solidaridad. Como afirma Bayertz (1988), en razón de esta consagración de la solidaridad como derecho fundamental se pueden garantizar ciertos mínimos, “como el apoyo material a las personas que no pueden ver por sí mismas, bien temporalmente o en forma definitiva” (citado por Arango, 2012, p. 50). En esta línea, la obligación del Estado consiste entonces en:

Proteger al individuo de los riesgos naturales y sociales a que está expuesto, de forma que este pueda realizar en la mayor medida posible sus potencialidades. Si bien el individuo está llamado, en principio, a enfrentar él mismo los riesgos que le depara la vida, lo que es la expresión del principio de autonomía, el Estado debe en ocasiones intervenir para asegurar las condiciones reales del ejercicio de las libertades y derechos y evitar los factores negativos que ponen en peligro la libertad e igualdad real del individuo. (Arango, 2012, p. 156)

.....
 41 En esta perspectiva, el reconocimiento constitucional de los derechos sociales como derechos fundamentales y humanos, al asumir un pleno carácter de obligatoriedad, dejan atrás la consideración de las meras proclamaciones, para ser vistos como derechos que deben ser extendidos a *todas* las personas y realizados de manera efectiva. “los derechos sociales fundamentales buscan asegurar un estándar mínimo y por eso benefician potencialmente a todos. La dignidad de cada individuo exige que este se pueda educar, alimentar y mantener saludable. [...] Los derechos sociales fundamentales deben facilitarle a la sociedad una convivencia armoniosa. Pretenden —de igual manera que la libertad personal— satisfacer el orden social también en el sentido de permitirle al individuo el dominio de un espacio vital mínimo y un estatuto social. De lo contrario, las agresiones apenas se pueden evitar” (citado por Arango, 2012, p. 69). Estas exigencias invocan el “derecho a la alimentación, al techo, a los cuidados médicos, a la educación escolar, al trabajo y la seguridad social” (Arango, 2012, p. 241), como un derecho exigible jurídicamente. Estos derechos están relacionados con la cooperación entre los ciudadanos, y el deber de los Estados democráticos de garantizarlos y hacerlos efectivos. Sus implicaciones abarcan mucho más que las exigencias históricas de los derechos humanos referidas a la protección de la libertad de los individuos frente al poder de la monarquía y el poder constitucional de la república (Arango, 2012, p. 36).

La lucha por los derechos sociales posibilitó el incluir progresivamente en las constituciones la solidaridad como obligación de los poderes públicos para con los individuos. Así, la solidaridad en el *constitucionalismo social* de la primera mitad del siglo XX en Occidente se expresó en el respeto por los extranjeros, en la educación pública como promotora de la igualdad, en la expansión de los derechos sociales de los campesinos y los obreros, entre otros⁴². En consecuencia, la noción de *solidaridad*, relacionada con la liberación o alivio del sufrimiento de los más vulnerables, se ha usado en las últimas décadas “como una cláusula de habilitación de medidas destinadas a equilibrar situaciones de desigualdad diversas: económicas, sociales, culturales, ambientales o territoriales” (Pisarello, 2013, p. 93)⁴³.

La superación de las injusticias de carácter estructural por medio de la solidaridad es un bien para cualquier comunidad política; y, al ser un bien, la prudencia lleva a buscarlo usando los mejores medios. Si la afirmación de los derechos sociales y la inclusión progresiva de la solidaridad en las constituciones nacionales aboga por la justicia, el reconocimiento de las injusticias históricas, institucionales o estructurales, tal como las llama Iris Marion Young (2011), contribuyen, por su parte, al fortalecimiento de una sociedad en la que las relaciones y las acciones solidarias devienen determinantes.

La solidaridad es una virtud social que lleva a dar sin mezquindad y a recibir con dignidad; nace del pensar la grandeza del otro, que se revela especialmente a través de su rostro menesteroso, al mostrarse no como un “algo”, sino como un “alguien”, tal como se indicó *ut supra*. A los gobernantes les corresponde procurar

42 El proyecto del constitucionalismo social del siglo XX se lleva a cabo a partir de los acontecimientos relacionados con las revoluciones rusa (1918) y mexicana (1917), y los impulsos jurídicos de naciones como Alemania, con la constitución de Weimar de 1919, que no habla expresamente de solidaridad, pero que alude a la idea de cooperación entre los trabajadores; así mismo, las iniciativas que se desarrollaron en Austria y España dan cuenta de ese movimiento constitucional.

43 Con la Declaración de Filadelfia en 1776 y la de Derechos Humanos en 1789 se avanzaría hacia una concepción que tiene la ilusión de alcanzar el consenso y la universalidad de esas proclamaciones. Como ya se indicó, el intento de hacer efectiva la formalización de los derechos sociales se dio por medio de prácticas compensatorias, como la disposición de los deberes tributarios que comenzaron a exigir los Estados. Si en el Viejo Continente el auge de la solidaridad —que no era ajeno a los detractores, al nazismo y al fascismo— se vio enriquecido por las instancias jurídicas y el debate académico, en Latinoamérica el reclamo de la solidaridad estuvo impulsado en parte por los movimientos populistas y el discurso de rechazo de las oligarquías. En el texto “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina”, de Rodrigo Uprimny (2011), se recogen elementos esenciales de ese proceso jurídico.

el bien particular de cada uno de sus asociados y, a la vez, el bien de todos, sin que, entre lo uno y lo otro, haya solución de continuidad. Hablar de que el bien común es el fin que se desprende de la naturaleza misma del Estado no es otra cosa que considerar que este es un medio para la realización de la persona. Y como la persona es tal porque, en el uso de su libertad, “suena por sí mismo” (*per-se-sonat*) en el marco de la relación de alteridad, no dar las condiciones para que esto sea posible por parte del Estado sería una deformación de esa realidad personal. “La persona, que ‘por sí misma se hace escuchar’ (*per-se-sonat*), supone necesariamente el ser del ‘alter’, del otro que escucha y, a su vez, ‘*per-se-sonat*’” (Cárdenas, 2002, p. 41).

El razonamiento prudente del gobernante le permitirá velar porque la solidaridad que se despliega dentro del Estado como derecho fundamental de ninguna manera se convierta en una afrenta contra la persona y su especial dignidad, su naturaleza social y su condición frágil y vulnerable. Todos los seres humanos, por su condición de tales, pueden ser sujeto pasivo de la solidaridad, a la vez que están llamados a ser sujetos activos de ella, al aportar a la justicia general y al bien común.

Por eso, debe buscarse armonía entre la cooperación ciudadana y el ejercicio de la autonomía. Esto quiere decir que no se pueden llevar a cabo políticas solidarias que fomenten la dependencia de los ciudadanos, porque ello lesionaría la autonomía y la dignidad de las personas. Corresponde a los familiares, en primera instancia, velar por sus allegados, pero cuando esto no es posible, el Estado tiene la obligación de atender a quien lo necesita, porque los bienes de los Estados han sido recaudados para el bien común; sin embargo, la ayuda que se brinda no puede ser ilimitada ni perpetuarse en el tiempo (Tugendhat, 2010). Esta armonía significa también que no es posible, bajo el argumento de la autonomía, el libre mercado y el crecimiento económico, favorecer los intereses de unos grupos determinados en detrimento de las políticas solidarias, porque ello lesionaría la convivencia entre los ciudadanos. Por tanto, le corresponde al Estado la primacía frente al poder del mercado, allí tiene la tarea de ser el vigilante y mediador de los intereses privados y los bienes públicos, tarea en la cual los intereses comunes deben prevalecer.

Por lo anterior, se hace imperativo maximizar el uso eficiente de los recursos públicos, con el fin de mantener, recuperar o elevar la dignidad de las personas y mejorar su calidad de vida. Las acciones solidarias que se llevan a cabo desde las iniciativas personales, o el gasto estatal sin proyectos claros, corren el riesgo de alimentar el asistencialismo y de malgastar los recursos, si no logra que la ayuda libere a las personas de su situación de precariedad o si no alcanza a mejorar en el tiempo la calidad de vida y el desarrollo de las capacidades de aquellos a quienes asiste.

Por otra parte, es claro que a los Estados no se les puede pedir más allá de su capacidad económica y del orden de prioridades que ha de establecer para asignar presupuestos, de acuerdo con las necesidades más perentorias, relacionadas con la alimentación, la salud, la vivienda, la educación y las obras públicas; pero no se puede renunciar o reducir al extremo el gasto social, con el argumento del déficit fiscal, pues ante ello se puede anteponer el gasto excesivo en seguridad y la falta de transparencia en el manejo de los dineros del Estado. Estos aspectos también constituyen criterios de medida para el actuar solidario y prudente por parte del Estado.

Corolario de lo antedicho es que el deber de solidaridad del Estado no consiste en asumir la responsabilidad que tiene todo ciudadano de hacer cuanto esté a su alcance para atender a sus necesidades. A esta característica propia del Estado, que le lleva a no suplantar ni eximir a sus miembros del cumplimiento de sus obligaciones y tareas personales, sino a ayudarles en su realización, con lo cual realiza su finalidad de buscar el bien común, se le llama *principio de subsidiariedad*. La solidaridad es inseparable del “*subsidium*”, que significa “ayuda” (Millán, 1973, p. 138). Esa ayuda dignifica a cada persona, en la medida en que no prive a esta de su responsabilidad de cuidar de sí mismo y de aportar al bien de todos. Es legítimo que cada asociado espere la ayuda del Estado, pero no lo es que espere que este se haga cargo de sus vidas, porque esa es su responsabilidad. En este orden de ideas, hablar del principio de la función subsidiaria del Estado frente a los ciudadanos no riñe con su dignidad, sino que la enaltece.

Por eso, la solidaridad que se expresa en la atención a los más débiles y necesitados dentro de un Estado es una obligación del Estado; algo natural y justo que

favorece el bien común. Sin embargo, debe hacerse como “*subsidium*” y no como un medio de eliminación o suplantación de la responsabilidad personal. Es allí cuando aparece con meridiana claridad la importancia de que el Estado, en cumplimiento de su deber de ser solidario, busque ayudar de manera estructurada, más que focalizada, atendiendo, sí, a las necesidades materiales urgentes de quienes, como parte de él, carecen de lo suficiente para vivir, pero también —y con especial énfasis—, velando por suplir las necesidades del espíritu, al garantizar, por ejemplo, igualdad de oportunidades para acceder a una educación de calidad y a un trabajo remunerado en condiciones dignas.

Por tanto, en modo alguno, la iniciativa privada es suficiente para garantizar el orden social; sin embargo, esta iniciativa tiene límites venidos de diversas fuentes. La mentalidad liberal incurre en el error de pensar que la actividad de los particulares es capaz, por sí sola, sin la ayuda del Estado, de establecer el orden de la sociedad. La intervención estatal es indispensable para garantizar el bien de la comunidad; el bien común es lo que justifica la intervención del Estado y, por lo tanto, es la fuente del deber solidario que tiene el Estado, y de la ayuda que se desprende de dicho deber.

Esto significa que las acciones solidarias que despliegue el Estado deben estar suficientemente justificadas, planificadas y administradas prudentemente, porque, de otro modo, se constituirán en un derroche de los recursos públicos, en detrimento de otros objetivos que surgen como exigencia del bien común. Eso es lo que se censura actualmente a la política social focalizada que existe en Colombia, tal como se describió en el capítulo anterior. Por otra parte, al ser Estado subsidiario, toda ayuda que preste a una persona debe justificarse como necesaria y conveniente para el bien común, y superar la esfera de la conveniencia puramente individual, tal como se ha indicado *ut supra*.

En virtud de esta subsidiariedad, surge otro criterio de medida importante: la provisionalidad. Como afirma Tugendhat (2010), la ayuda debe ser provisional, ya que:

Normalmente, cada uno quiere ayudarse a sí mismo, o bien ayudarse a sí mismo lo más posible cuando está necesitado. [...] Ya para un niño de un año edad es molesta toda ayuda excesiva [...] y casi todo anciano, enfermo o discapacitado experimenta la ayuda

como humillante y quiere hacer por su cuenta todo lo que puede, con frecuencia más allá de los límites de lo posible. (p. 333)

Desde esta perspectiva, la responsabilidad y la obligación que tiene el Estado de ayudar solidariamente a sus miembros debe ser vista como *atención provisional*, con el fin de que las personas desarrollen, recuperen y mantengan la autonomía que han perdido o están en proceso de alcanzar, para convertirse en individuos capaces de velar por sí mismos. Lo cual no quiere decir que la ficción de la economía capitalista, según la cual la sociedad está compuesta de individuos adultos, aptos para el trabajo y capaces de cuidar de sí mismo, sea plenamente correcta y justificada, pues desde ese enfoque la ayuda se ve como algo marginal, y quien se encuentra en estado de indigencia es visto como culpable de esa situación (Tugendhat, 2010). Esto es algo que no puede admitirse en un Estado social de derecho. “Aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos tienen que ser ayudados por quienes sacan ventaja del sistema jurídico y económico actual” (Arango, 2012, p. 68); pero si un individuo puede, por sus propios medios o a través de sus familiares, suplir sus necesidades y compromisos adquiridos, las reclamaciones no pueden ser exigibles ante el Estado. Por otra parte, como se ha señalado en las líneas precedentes, la ejecución de la obligación solidaria debe tener por finalidad el despliegue de las capacidades personales y no solo la entrega de bienes materiales, sin ningún tipo de exigencia o contraprestación de quien es receptor de esa acción o ayuda⁴⁴.

44 La obligación del Estado de fortalecer la democracia y las libertades reales, no solo las negativas, sino aquellas que se refieren a las acciones positivas, tiene como fin proteger las libertades del individuo, favorecer la convivencia y el respeto entre todas las personas. Es un deber que no consiste solo en velar por las libertades en “sentido negativo”, también debe velar o dar respuesta a las necesidades de los seres humanos, con el objeto de apoyar el despliegue de las “libertades positivas”. El ejemplo que menciona F. Hayek ilumina la diferencia entre las “libertades positivas y negativas” que ha denominado el pensamiento moderno: “[...] un escalador de montaña que ha caído en una grieta es libre de salir de allí en sentido negativo, porque nadie se lo impide, mientras que no es libre de escapar en sentido positivo, porque no puede hacerlo” (citado por Tugendhat, 2010, p. 336). Eso mismo sucede con el ciudadano que no cuenta con los recursos, la posibilidad o las capacidades que le permiten hacer por sí mismo lo que otro hace por él, sea porque no tiene los medios económicos suficientes, está viejo, demasiado enfermo o con alguna discapacidad grave que le impide llevar a la práctica la libertad positiva, pues con la libertad negativa no tiene ningún problema, nadie le está impidiendo vivir con autonomía, respeto y reciprocidad ante los otros, pero no puede hacerlo, porque no cuenta con los recursos económicos —ya que la riqueza está en manos de unos pocos en virtud de la estructura jurídica— ni cuenta con la posibilidad de ejercer sus propias habilidades, al encontrarse en una situación convaleciente. Para superar este escollo, las sociedades democráticas han crecido progresivamente en la inclusión de la solidaridad, en especial en el desarrollo constitucional del siglo XX.



En síntesis, en este capítulo se ha hecho un acercamiento al rostro ético-político de la solidaridad. En ese ámbito, ella se presenta inmersa dentro de una relación de interdependencia entre los ciudadanos, que exige un compromiso ético, y se manifiesta como ayuda recíproca entre los miembros de un grupo humano. Políticamente, la ayuda solidaria es prestada bajo la idea de una responsabilidad, cuyo fundamento es la dignidad del ser humano, su naturaleza social y la dinámica propia de la justicia general y del bien común. Todos estos aspectos constituyen elementos que permiten determinar la medida de esa responsabilidad del Estado en materia de solidaridad. La promoción de la solidaridad dentro del Estado indica que ella constituye un bien justo, legítimo y digno de alcanzar, el cual se ve fortalecido por el reconocimiento de las injusticias estructurales y de la acción social para revertirlas.

Finalmente, se ha insistido en la necesidad del razonamiento prudencial por parte del gobernante, con el fin de que la solidaridad no se troque en una forma de injusticia; para ello, se ha insistido en que, quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad, debe velar porque la ayuda material que surge del actuar solidario del Estado tenga las notas características de provisionalidad y subsidiariedad, cuya aplicación permite que los miembros del Estado encuentren en la solidaridad un camino para superar sus situaciones de miseria y pobreza, y no un medio para perpetuarse en ellas.

Para que esa provisionalidad y subsidiariedad sean posibles, se requiere que el actuar solidario por parte del Estado se dirija, esencialmente, al cultivo de los bienes del espíritu, entre ellos la educación como uno de los más importantes. La entrega de bienes y servicios a título gratuito no saca de la pobreza a los destinatarios; la educación sí lo puede hacer.

3

La medida de la solidaridad en cuanto derecho de los asociados

En el capítulo anterior se hizo un acercamiento a la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado, y a su medida, atendiendo a algunos criterios de racionalidad práctica de raigambre ético-político. En las líneas que siguen, el análisis se dirige hacia la solidaridad como derecho de los asociados que integran la comunidad políticamente organizada, a los elementos que lo estructuran como tal y a la manera como estos aspectos inciden en la determinación de su medida.

Como se ha venido indicando, la medida de una realidad tiene que ver con su delimitación. Según el jurista español Javier Hervada, en materia de derechos, la medida de la solidaridad tiene que ver con tres aspectos fundamentales: 1. poner límites a las facultades jurídicas que ella da; 2. establecer los presupuestos para su uso; 3. indicar la forma en que la cosa es de su dueño (Hervada, 2000a, p. 36). El análisis de estos tres aspectos exige una intelección adecuada del fundamento, origen, naturaleza y finalidad del derecho que es objeto de medida, que son algunos de los aspectos estructurales de cualquier derecho. Así pues, la delimitación del derecho a la solidaridad precisa del conocimiento de los elementos que lo estructuran.

Dado que el objeto de este capítulo es analizar una realidad como la de la solidaridad desde la perspectiva jurídica, las consideraciones subsiguientes parten de la naturaleza *relacional* de lo jurídico y, por tanto, de su exigibilidad por medios jurídicos; la solidaridad, en cuanto derecho, se establece en el marco de un tipo



de relación que es la relación jurídica, cuya realización efectiva constituye, por tanto, un acto de *justicia*, entendida como “dar al otro su derecho”.

Reflexión preliminar: la solidaridad como derecho

Previamente a la reflexión sobre la medida de un derecho como la solidaridad, se precisa clarificar la noción que se tiene respecto a lo que es un *derecho*. Esta cuestión, a la vez que compleja, ha sido recurrente en la historia del pensamiento jurídico, dada su importancia para la conservación del orden social, el cual se construye sobre la base de relaciones interpersonales que giran en torno a derechos.

Las actuales reflexiones sobre los derechos humanos, los derechos fundamentales y los derechos sociales, dentro de los cuales está la solidaridad, exigen reflexiones en torno al *derecho* que conduzcan a visiones holísticas sobre él, que superen las visiones parciales de las que es objeto y que han dado origen a un sinnúmero de teorías, y que, por lo tanto, den cuenta, en la medida de lo posible, de la totalidad de lo jurídico. Además, la consideración de la solidaridad como derecho de los asociados es un elemento nuclear del Estado social de derecho, de la justicia y del bien común, lo cual da cuenta de la ausencia de solución de continuidad entre su consideración como responsabilidad del Estado y como derecho de las personas que lo integran.

Por eso, en este apartado de la obra, a la vez que se complementan algunas ideas expresadas en el capítulo anterior, se desarrollan unas nuevas, referidas directamente a la consideración de la *solidaridad*, entendida como aquello que está atribuido legítimamente a un sujeto en virtud de un fundamento y un título, y en razón de lo cual tiene unas facultades o poderes que puede hacer valer frente a los otros; para esto, de ser necesario, es posible hacer uso de la administración de justicia.

Como punto de partida de los análisis subsiguientes, es importante enfatizar en que la pregunta por el significado de significantes como “derecho” puede responderse por medio de dos vías que han marcado la historia del pensamiento filosófico y científico: la primera exige ir a la experiencia que se tiene de lo jurídico, que

constituye el punto de partida del conocimiento humano; la segunda acude a la racionalidad humana, que, a partir de categorías *a priori*, informa aquello que es percibido por los sentidos.

La primera vía es propia del sistema filosófico del realismo, para el que el valor del conocimiento depende de la realidad del ser; esto es, “*ab ese ad nosse valet consequentia*” (Gilson, 1963, p. 39); la segunda vía es propia del idealismo moderno, que puso al sujeto como fundamento de lo real. En virtud del marco teórico en el que se soportan las ideas contenidas en este texto, se ha asumido la vía ofrecida por el realismo, actualmente rehabilitado en el ámbito de la racionalidad práctica a escala mundial. Son ejemplo de ello: John Finnis, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Maurizio Ferraris, Charles Taylor, Rodolfo Vigo, Carlos Massini, entre muchos otros.

En sede de realismo, el punto de partida o aprehensión primaria de la realidad en el proceso que implica el conocimiento humano es la experiencia. Refiriéndose a esta experiencia en el plano jurídico, Horta Vásquez (2009) señala: “Metodológicamente la cuestión se plantea partiendo de una observación previa: la relación entre percepción y cosa percibida, la cual produce una evidencia que es necesario analizar en sus causas y procedencias”. Por este camino “encuentra que el ser personal es una cosa evidente y que por su misma estructura ontológica es sujeto y que en ello, en tal condición de sujeto se encuentra el fundamento mediante el cual le es posible la apropiación de cosas y hacerlas suyas; tal relación de apropiación entre sujeto y cosa suya es real y no mera formulación teórica o de razón” (p. 27). Y más adelante afirma el autor que las cosas que “pertenecen al sujeto como suyas constituyen el universo de sus derechos, los cuales pueden entrar en conflicto con otros sujetos, conflicto que es necesario resolver, por cuanto permanecer en conflicto no es posible en la configuración de ningún orden social” (p. 27).

Varios aspectos de este texto devienen importantes para la comprensión del término *derecho*, que van a servir para determinar su *medida* en materia de solidaridad. El primero es que el derecho es una realidad experimental, captable por los sentidos; esta experiencia es la de la existencia de personas que hacen suyas

las cosas a lo largo de su vida, al establecer con ellas un tipo de relación que los griegos llamaron *to dikaion*, vocablo traducido posteriormente al latín *Ius*. Siglos más tarde, Tomás de Aquino le llamaría *ipsa res iusta* —la misma cosa justa—: *id quod justum est*.

El respeto por esta relación llamada “derecho” es tan importante para la vida social que su afectación da lugar a la injusticia, que es una de las principales causas de la violencia social. De allí la importancia del oficio del juez para la conservación de la convivencia pacífica dentro de un Estado. Al juez, que está llamado a ser un verdadero experto en el derecho (jurista), le corresponde dictaminar el derecho en cada caso, y materializar la justicia, lo cual implica la preexistencia de dicho derecho. “[...] El oficio del jurista se asienta sobre las bases de la atribución y de la situación de interferencia” (Herrera, 2016, p. 420).

El segundo aspecto es que, además de esta relación con las cosas, el ser humano realiza su vida en contacto permanente con otros que son de su misma especie, y, con ellos, se organiza para dar lugar a la comunidad política. Dentro de esta forma de organización, las personas, a la vez que adquieren para con ella obligaciones, se hacen acreedores de derechos, entre ellos, que el otro haga suya su carga y, producto de ello, recibir su ayuda cuando por diversas circunstancias tengan que enfrentar situaciones que lo demandan. A esta realidad experimental se le ha dado el nombre de *solidaridad*; en virtud de ella, se proporcionan bienes materiales e inmateriales a quienes los necesitan. El derecho a la solidaridad es el eje estructurador del principio de igualdad consagrado en su artículo 13 de la Carta de 1991, y el fundamento de todo el régimen de derechos sociales y económicos (Sentencia C-259, 2010, p. 20).

Un tercer aspecto es que realizar efectivamente el derecho a la solidaridad constituye un elemento esencial para la construcción y reconstrucción del tejido social, a veces fragmentado por diversas situaciones de índole natural, económica, política o social⁴⁵. En materia de solidaridad —como sucede con todo derecho—,

45 Lo sucedido en las últimas décadas, con el fortalecimiento en muchas latitudes de la economía capitalista y la reestructuración de la economía por cuenta de la globalización y la reorganización internacional de los mercados, se puede contar como una de las posibles causas del referido fenómeno de fragmentación social: “Fenómenos como la reingeniería, la tercerización y la proliferación del trabajo temporal o a domicilio son componentes de una quiebra en la estructura ocupacional, con efectos inmediatos sobre las carreras, la calificación y las oportunidades de inserción socioprofesional” (Gaiger, 1999, p. 193).

cuando la relación de las personas con sus cosas —que, tratándose de la solidaridad, se concreta en la ayuda que está obligado a brindar el Estado al asociado que la necesite— se rompe, surge una forma de injusticia, cuya existencia, como se señaló anteriormente, también es un hecho de experiencia.

A partir de estos primeros datos de constatación empírica surgen otras cuestiones, entre ellas la atinente al objeto de estudio de este capítulo; esto es, la *medida* que tiene el derecho a la solidaridad. Dicha medida, que es uno de los elementos estructurantes de la solidaridad como derecho, no se puede establecer sino a partir del conocimiento de otros aspectos fundamentales de lo jurídico, como los que refieren a su fundamento, origen, finalidad, título, etc., que son objeto de estudio de la filosofía del derecho⁴⁶.

La medida de la solidaridad: su determinación a partir de algunos de los elementos que le estructuran como derecho

Naturaleza, contenido y alcance del derecho a la solidaridad

Todas las cosas que existen en la realidad tienen un principio esencial a partir del cual se generan (Artigas & Sanguineti, 1984, pp. 74-75). Esta aseveración respecto de todo lo real incluye también aquellas realidades referidas a la conducta humana, como lo son las que atañen a la ética, la política y el derecho. En el ámbito jurídico, dado que la experiencia muestra que las personas tienen cosas respecto a las cuales dicen “mío” y los otros dicen “suyo” —lo cual da lugar a reconocimiento y respeto sobre las cosas ajenas (Hoyos, 1988, p. 25)—, es posible constatar que la realidad jurídica está esencialmente constituida por una tríada: persona-cosa-otros.

46 El estudio de la realidad jurídica desde la forma de conocimiento propia de la filosofía ha sido avalado históricamente por la profundidad en el análisis que permite alcanzar. Aristóteles usó este camino para conocer la realidad, mediante el estudio de la causalidad, que permite hallar lo real en sus fundamentos y principios (Aristóteles, 2012, libro I, 1). El término *causa* en la filosofía aristotélica está en directa relación con la dependencia de algo respecto a algo. Por eso, siguiendo esta vía propuesta por el estagirita, por medio del estudio de la causalidad del derecho a la solidaridad se busca, en las líneas que siguen, acercarse a la determinación de su medida, en razón de que ella es inseparable de dichos factores causales.

A partir de esta premisa, es preciso considerar dos cuestiones en torno al derecho a la solidaridad: la primera, qué tipo de *cosa* es⁴⁷, y, la segunda, qué caracteriza la relación que se establece entre dicha cosa y su titular o dueño. Respecto a lo primero, es constatable en la realidad que existen cosas que son algo y que están fuera del sujeto cognoscente (Gilson, 1963, p. 160). Ese *ser* que existe con independencia del sujeto que lo piensa es el ente que, sea material o inmaterial, tiene una esencia real y es llamado “cosa” (Llano, 2003, p. 38).

La *cosa* constituye, por tanto, la base necesaria para que se pueda hablar de la relación que, formalmente, constituye la *realidad* jurídica⁴⁸. En ese orden de ideas: sin *cosas*, no hay derechos; las cosas son el sustrato material de cualquier derecho. Por ende, “[...] lo real del derecho son las cosas materiales (casas, tierras, etc.) o inmateriales (libertad, respeto, igualdad, etc.); eso es lo llamado ‘cosa justa’, lo justo, las cosas exigidas por las personas como ajustadas a ellas” (Cárdenas & Guarín, 2006, p. 266).

Dentro de las cosas reales-inmateriales que integran la realidad jurídica está la solidaridad, que, en cuanto derecho, es una cosa y, en cuanto tal, tiene un sustrato material. Respecto a las cosas materiales que son de alguien y que constituyen derechos, acercarse a la determinación de su sustrato material es tarea sencilla; no lo es la determinación de dicho sustrato, al tratarse de cosas realmente existentes, pero

47 Indagar por lo que *algo* es significa buscar su verdad; de esta verdad de las cosas depende el conocimiento verdadero. Tomás de Aquino, al preguntarse por la verdad en la cuestión primera del *De Veritate*, responde: “Pues bien, todo conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color. La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento a la cosa. En esto consiste formalmente la razón de verdadero. Y esto es lo que lo verdadero añade al ser: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa, como se dijo. De este modo, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es un cierto efecto de la verdad”. Esta adecuación que se da en la verdad, en el conocimiento verdadero, es conformidad; es decir, posesión de la forma de la cosa de un modo inmaterial e intencional; no es una mera imagen de las cosas, sino la adquisición de la misma forma de la cosa, por lo cual se trata de una *identificación* para la cual el intelecto humano está capacitado y a la que las cosas, que son inteligibles, se abren. “La adecuación veritativa es una relación intencional entre entendimiento y ser, en la que el ser rige al entendimiento, y no a la inversa. Es el entendimiento el que se conforma a la realidad de las cosas, que no son como son porque nosotros así lo pensemos”.

48 El término *realidad*, como explica Germán Marquínez Argote (2006), en sus orígenes refiere a lo que una cosa es en verdad, en oposición a la apariencia. Como un hecho histórico relevante en torno al origen y evolución de la palabra *realidad*, cita este autor el diccionario bilingüe de César Oudin, de 1605, en el que se muestra el vínculo existente entre la palabra *realidad* y la palabra *verdad*. La estrecha relación entre estos dos vocablos se evidencia en frases tan comunes como que “la realidad es que...”, “lo real es...”, “lo que se afirma no tiene valor de realidad...”, con lo que se indica que, al aludir a la realidad, se indica que aquello que se dice es lo verdadero, más allá de apariencias u opiniones (Marquínez, 2006, pp. 7, 22, 34, 38).

inmateriales, como es el caso de la solidaridad. La solidaridad es un término que expresa un concepto que da cuenta de una realidad que es densa (Putman, 2004, pp. 50 y ss). Ahora bien, dicha densidad no significa en modo alguno imposibilidad de conocimiento; lo que implica es un mayor esfuerzo intelectual.

Francisco de Vitoria, a comienzos del siglo XVI, al hacer una reflexión sobre la potestad civil, abre un horizonte que ayuda a la comprensión de la realidad o sustrato material al que refiere el término “solidaridad”. Escribe Vitoria (1974):

Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, *para que los unos lleven las cargas de los otros*, y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. (p. 5) (Cursivas de los autores).

La relación de ayuda recíproca entre los miembros de un grupo de seres humanos, que surge como resultado de adherir a su causa, especialmente en situaciones comprometidas o difíciles, ha sido el denominador común que ha caracterizado a la solidaridad a lo largo de la historia. Por eso, Vitoria invita a que, dentro de la sociedad, unos lleven las cargas de los otros. Así pues, aquella *cosa* a la que se refiere el derecho a la solidaridad consiste en hacer *propia la suerte del otro*, lo cual se traduce en la ayuda que, como producto del actuar solidario, se brinda a quien la necesita.

Históricamente, ya en el Derecho romano, al recoger tradiciones más antiguas, se hablaba de la *obligatio in solidum* como una forma de responsabilidad en la que los miembros de una comunidad hacían suya la deuda del grupo y, a la inversa, todo el grupo veía por las deudas de cada uno de los miembros⁴⁹. Este hecho muestra que la solidaridad se inserta en la naturaleza social del hombre: en aquella natural

49 Como refiere Isabel María Pérez, en la historia reciente, “Pierre Lerroux (1797-1871) parece haber sido el primero en emplear esta palabra: ‘Yo lo he tomado, en el Grève de Samarez, de los legistas para introducirlo en la Filosofía, o mejor dicho, en la Religión.’ Su idea fue reemplazar la caridad del Cristianismo por la solidaridad humana, fundándose en razones que sólo pueden convencer a un positivista y que él mismo expuso en su libro *De l’Humanité*. Pierre Lerroux hace de la solidaridad una característica antropológica que la convierte en la base de la vida social; supera la división del género humano en naciones, familias o propiedades, estableciendo la unión entre los hombres. Este concepto estimado en su dimensión semántica se aproxima al término filantropía. De hecho, en Francia pronto se extendió el movimiento del ‘Solidarismo’. En la segunda mitad del siglo XIX, a medida que el Socialismo Utopico era desplazado por el Socialismo Científico, cambia el significado de la solidaridad, dentro de la propia tradición socialista. El Solidarismo es el nuevo principio sobre el que se organiza el Estado francés; se trata de una teoría filosófica sobre el deber y las conductas sociales, y tiene como finalidad la idea del bien común, capaz de establecer los deberes de una humanidad reconciliada” (Pérez, 2007, pp. 21 y ss).

inclinación al otro, a la comunicación con las demás personas. Por eso, en cuanto derecho, en cuanto *cosa justa*, la solidaridad pertenece a todos los seres humanos, es debida a ellos y es exigible a todos, sin que, en principio, importen condiciones adicionales, como la pertenencia a un Estado⁵⁰.

Desde los comienzos del empleo del término, la solidaridad ha referido a la interacción de personas, que lleva a constituir un cuerpo sólido, algo consistente, en el que hay compromiso u obligación en un vínculo de mutualidad, reciprocidad y participación en una comunidad, con vocación de permanencia (Razeto, 2005, p. 971 ss). Esto es así por cuanto, como señala Javier Hervada (2014):

El hombre se halla integrado en un orden que trasciende su propia individualidad. Hay un orden humano superior al ámbito personal de cada individuo humano. No se trata, por consiguiente, de un orden humano procedente de la necesaria limitación provocada por la convergencia en un determinado espacio de varias personas. Es la *conspiratio* armónica de los hombres concretos al fin de la especie humana. (p. 65)

Conspiratio es un término latino que significa “acción que propende por la unión”; allí se inserta la solidaridad, que no anula ni agota la identidad y fines propios de cada individuo, sino que se complementa armónicamente con ellos, por cuanto el bien de todos incide en el bien de cada uno, así como la perfección de cada individuo repercute en la perfección del todo social. No es una relación basada en el equilibrio que anula fuerzas, sino en la armonía en la que lo diferente confluye de manera sinérgica para la realización de un fin y un bien, que son mayores (Thibon, 1978, p. 118). La solidaridad, por ende, no anula las diferencias, sino que une lo que es distinto, con miras a la consecución del bien común, y usa los medios adecuados para alcanzarlo.

La *conspiratio* conduce a *adherir al otro* y permite que todos los que integran la comunidad política puedan vivir prósperamente, al tornarse en un bien, no solamente para quien recibe la acción solidaria, sino para quien la da, y para la

50 No obstante, como se indicó en la introducción, en razón del objeto propio de estudio de este texto y los objetivos propuestos para él, en lo sucesivo se tratará de la solidaridad solamente como derecho de quienes hacen parte de la comunidad política, que, en su acepción moderna, corresponde al Estado, quien administra los bienes comunes, vela por su existencia y decide sobre su distribución.

colectividad que crece en unidad; la solidaridad permite que los individuos doten de sentido su actividad y la orienten, de tal manera que la ayuda a quien lo necesita redunde en el bien de todos⁵¹. Sobre estos aspectos se reflexionó en el capítulo anterior.

Así pues, el derecho a la solidaridad hunde sus raíces en la apertura del hombre a los demás hombres, lo cual es parte de su perfección y, por ende, una exigencia de su propia dignidad, excelencia o bondad personal (Herrera, 2016, p. 371). Por eso, la solidaridad en cuanto derecho, en los términos referidos, no es una norma o ideal sin referente real; al contrario, es algo que se desprende de la propia condición humana.

Estas notas propias de la solidaridad, a la vez que señalan aspectos de su contenido, naturaleza y alcance, permiten acercarse a su *medida* como derecho⁵². La ayuda que se desprende de ese “hacer propia la suerte del otro” se traduce, por ejemplo, en la entrega de cosas materiales. Tal como lo afirma la Corte Constitucional:

[...] debe ser el Estado quien asuma las cargas positivas propias del principio de solidaridad, de manera tal que garantice las condiciones mínimas de vida digna a cada persona. Para ello es necesario que se preste asistencia y protección a quienes se encuentren en situaciones de inferioridad bien de manera indirecta a través de la inversión en el gasto social, o bien de manera directa adoptando medidas en favor de aquellas personas. (Sentencia T-470, 2010, p. 1)

Sin embargo, la solidaridad, en su concreción, se extiende más allá de esas prestaciones materiales y del valor de utilidad que estas representan. En efecto, como se

51 La solidaridad favorece el desarrollo de la vida personal, a la vez que asegura la subsistencia del todo social, razón por la cual es uno de los elementos que estructuran el bien común político. En efecto, la solidaridad, en cuanto derecho de los individuos que integran una sociedad política, se inserta en el fin propio por el que propende dicha sociedad en cuanto tal. Un fin supraindividual, que si bien es distinto de los fines individuales, no riñe con ellos, sino que se integra a ellos como un fin más, que representa un bien más grande: el de la sociedad. Por ello, “recibe el nombre de ‘bien común’, regulador de todos los demás bienes en la vida social” (Cárdenas & Guarín, 2010, p. 52). El encuentro con los otros ayuda a la planificación del ser humano, y en ese encuentro existe siempre la posibilidad de que unos necesiten la ayuda de los otros, su comunidad política, el Estado.

52 Esta manera de entender la solidaridad como derecho se aparta de lo que Maurizio Ferraris (2012) describe y denomina como “solidaridad amistosa”, término con el que hace una denuncia de la discursividad posmoderna, que asume que no hay hechos, sino solamente interpretaciones; en las que nada es verdad ni mentira —objetivo—, y respecto a las cuales, los seres humanos, en una actitud “tolerante y amistosa”, asienten de manera acrítica (pp. 5-6).

señaló en el capítulo anterior al abordar la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado, el ayudar a quien, siendo parte del Estado, necesita de suficiencia de bienes materiales para vivir con dignidad, apenas constituye uno de los aspectos que integran la materia de la solidaridad; un aspecto que, a pesar de ser básico, no es el fundamental⁵³.

El criterio de *medida* de la solidaridad en cuanto derecho, expresada en la ayuda que se presta a un ciudadano necesitado, no puede ser esencialmente cuantitativo, sino que ha de ser cualitativo, entre otras cosas, porque, como ya se ha indicado reiteradamente a lo largo de estas líneas, el dar cosas materiales “útiles” a los miembros de un Estado en ocasiones consume en la indigencia en lugar de ayudar a salir de ella, y el derecho a la solidaridad no puede —legítimamente— ser invocado para ello.

Hechas las anteriores consideraciones, es preciso abordar ahora otro aspecto esencial de la solidaridad en su forma jurídica. Como se indicó *ut supra*, la realidad del derecho es, esencialmente, relacional: la relación que se establece entre alguien y algo, que es *debido* a un acreedor y *exigible* a un deudor. El derecho es, esencialmente, una *realidad relacional* con esa doble característica, lo cual hace parte de su principio, ya no material, sino *formal*⁵⁴. Las distintas realidades a las que se alude con el término “derecho”, como la ley, la facultad de reclamar una

53 Sobre este aspecto, el Tribunal Constitucional ha subrayado: “El principio de solidaridad se ha definido en el desarrollo jurisprudencial de esta Corporación, como la forma de cumplir con los fines propuestos por el Estado, materializando ‘los derechos constitucionales a la subsistencia, a la salud, a la seguridad social, a la vivienda digna, a la educación y al trabajo, en la prioridad del gasto público social sobre cualquier otra asignación y en la adopción del criterio de necesidades básicas insatisfechas para la distribución territorial del gasto público social’ (art. 350 C.P) [...] ‘Tal atención no debe ser considerada como una exigencia de la caridad sino que debe ser entendida en virtud del principio de solidaridad, como un derecho subjetivo en cabeza de quienes se encuentran en tal situación y como un deber estatal que debe ser adoptado por cada institución que lo represente’” (Sentencia T-470, 2010).

54 Respecto al principio formal del derecho, afirma Ilva Miryam Hoyos (1988): “la aplicación del criterio jurídico a las cosas, o sea, la consideración de las mismas *sub specie iuris*, no se refiere a todas las cosas: no todo cuanto tiene ser es susceptible de ser considerado como jurídico. Esta afirmación es importante para resaltar que el derecho no abarca toda la realidad —no todas las cosas son *ius* o tienen referencia a él en su constitución o realización— ni incluso toda la vida social puede ser considerada como objeto del arte del derecho. La cosa para que sea jurídica —el libro, la casa, el predio, la prestación, el servicio— o causa material del derecho requiere ser considerada *sub specie iuris*, bajo la forma jurídica” (p. 27).

prestación, las decisiones judiciales y la misma ciencia jurídica (Derecho), tienen que ver con esa realidad relacional⁵⁵.

Así las cosas, la solidaridad en cuanto derecho no se reduce a algo subjetivo, esto es, a un poder o facultad, sino que dicho poder o facultad depende de la preexistencia de algo objetivo: la relación persona-cosa. Por ende, cuando se dice que una persona tiene derecho a la solidaridad, lo justo es que el Estado, del cual hace parte, sea solidario con ella; sobre esta base surge la facultad para *exigir* solidaridad. Lo segundo se desprende de lo primero (Hervada, 2000a, p. 31). La solidaridad como derecho es, por tanto, algo *exigible* por parte del titular; y puede ser exigida, porque es algo que le pertenece.

Si algo que es de alguien no es exigible a los otros, *no puede llamarse derecho*. Será un deseo, una posibilidad humana o una expectativa, pero no un derecho. Si hay un derecho, su titular tiene la posibilidad de exigirlo; y de la fuerza del título de origen del derecho se desprende la fuerza de su exigibilidad (Hervada, 2000a, p. 108-109). Esto significa que, respecto al derecho a la solidaridad, más allá del hecho de la existencia de un título positivo (puesto por el hombre) que es de rango constitucional, el cual se erige como valor que es fundamento de la organización política (Sentencia T-658, 2013, p. 17), al desprenderse de la naturaleza social del ser humano, su realización por parte del Estado tiene un especial carácter de obligatoriedad, por su vínculo con la dignidad humana. En esta línea, el alto tribunal de lo constitucional en Colombia ha afirmado:

.....
55 Por eso, el derecho de alguien no es la ley, sino que este tiene en la ley uno de sus títulos; tampoco lo es la facultad, sino que dicha facultad surge de la preexistencia del derecho; menos aún lo es la decisión judicial, por cuanto, en principio y salvo contadas excepciones derivadas de los títulos, los jueces actúan sobre la base de que un derecho existe y está siendo conculcado; tampoco se da en la realidad que el derecho sea la ciencia que lo estudia. Esta pluralidad de significados que se le dan al término "derecho", en modo alguno representa equívocidad, sino que da cuenta de la característica analógica, propia del término. Por ende, entre estas diversas acepciones que se dan al término, existen elementos que les diferencian, pero, a la vez, hay un aspecto que les es común: todos se refieren a la relación existente entre las personas y sus cosas, esto es, el *ius*, lo *justo*. Para Aristóteles, lo *justo* es el término medio de la justicia, que corresponde, precisamente, a la cosa que se da a su respectivo dueño. Así lo afirma en la *Ética a Nicómaco*: "Con relación a la justicia y a la injusticia, debemos considerar a qué clase de acciones se refieren, cuál es el término medio de la justicia y entre qué extremos lo justo es término medio" (Aristóteles, 2007, Libro V, 1129a). Sobre el particular, Claudia Forero (2004), citando a Ulpiano, que dice que la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho, refiere que: "esta definición ulpianánea, recoge lo que Aristóteles denominó justicia particular, en la que la justicia es descrita como una acción consistente en 'dar', la cual recae sobre un objeto que necesariamente es el *ius*, por ser eso que se da mediante ella. Por tal razón, persiste la idea de que el *ius* o derecho es el objeto de la justicia" (p. 125).

El deber de solidaridad del Estado ha de ser entendido como derivación de su carácter social y de la adopción de la dignidad humana como principio fundante del mismo. En virtud de tal deber, al Estado le corresponde garantizar unas condiciones mínimas de vida digna a todas las personas, y para ello debe prestar asistencia y protección a quienes se encuentren en circunstancias de inferioridad, bien de manera indirecta, a través de la inversión en el gasto social, o bien de manera directa, adoptando medidas en favor de aquellas personas que, por razones económicas, físicas o mentales, se encuentren en circunstancias de debilidad manifiesta. (Sentencia T-312, 2010, p. 15)

Y en otro fallo afirmó:

La Constitución de 1991 erigió el principio de solidaridad como elemento esencial del Estado y componente indefectible de la dignidad humana. Su consagración contribuye al alcance de los fines sociales del Estado, que descansan en la aspiración de promover la prosperidad y bienestar general en procura de la efectividad de los principios, derechos y deberes allí consagrados. (Sentencia T-413, 2013, p. 10)

En otros términos, en razón de que la solidaridad como derecho se enraíza en la propia condición humana y, por lo tanto, está relacionada con el mundo del ser y de la naturaleza humana, dicha *exigibilidad es reforzada*⁵⁶. Como señala Carlos Ignacio Massini (1994), este tipo de derechos: “se presentan como exigencias ‘anteriores’ o superiores a los ordenamientos jurídico-positivos ya que plantea a éstos ciertas obligaciones que, si no son respetadas, pueden justificar que se considere a ese ordenamiento como injusto y opresor; resulta obligado, por tanto, analizar el sentido y alcances de esa anterioridad y superioridad” (p. 18).

Y si la solidaridad es algo exigible, es debida por parte de otro; ese “otro”, que es deudor, en el contexto de las reflexiones contenidas en este libro, es el Estado. Empero, en este punto de la reflexión es importante advertir que la exigibilidad reforzada que tienen derechos como el de la solidaridad, por su origen en la propia naturaleza social, no significa que su realización efectiva sea algo

.....
56 Por el derecho a la solidaridad, el ciudadano puede exigir que el Estado, en calidad de deudor, actúe en su favor frente a situaciones calamitosas, como los desastres naturales. Por eso, frente a estas situaciones, es un acto de justicia que los bienes lleguen a quienes han sido afectados. Allí la solidaridad es un *ius* de estos, como lo son los bienes que se les entregan, producto de la materialización de dicha solidaridad. Hay aquí un caso de derecho y de justicia distributiva respecto a unos bienes, cuya atribución tiene su origen en la solidaridad, la cual, a su vez, tiene su origen en la condición natural del ser humano (Hervada, 2005, p. 302).

que pueda ser “forzado” por parte de los individuos que integran el Estado. En esto no hay nada paradójico. En palabras de Pieper: “he aquí, pues, un sujeto que está obligado a la prestación de algo estrictamente debido, que está obligado al pago de una deuda de justicia y, sin embargo, no puede ser forzado a ello” (2001, p. 143). Esto es así por cuanto el Estado, deudor del derecho a la solidaridad, es al mismo tiempo —y por naturaleza—, guardián y realizador del *bien común*, que está integrado, además de la solidaridad, por otros valores de coexistencia —que también son verdaderos derechos de los asociados—, como la seguridad, el orden, la paz, la autoridad, etc., los cuales también deben ponderarse al momento de buscar su realización como fin de la sociedad políticamente organizada. De allí la importancia del razonamiento prudencial que se exige a quien gobierna y al que se aludía al finalizar el capítulo anterior.

De esta obligatoriedad “no forzosa” ha hablado la Corte Constitucional, al referir que el deber de solidaridad, en algunas circunstancias, puede ceder si no se tiene la capacidad de proporcionar la atención y cuidado requerido, por factores de orden económico, emocional, físico o sociológico (Sentencia T-413, 2013, p. 12).

Como se indicó en el capítulo 2, la solidaridad es uno de los elementos esenciales del bien común, sin el cual la humanidad se acercaría a la vida de barbarie (Lucas, 1998, p. 10). Ella constituye un ingrediente esencial para la existencia de la comunidad política organizada, al punto que, sin ella, esta es impensable. Sin embargo, en su consideración como derecho, hay una medida que exige tener en cuenta otros derechos que integran el plexo axiológico del bien común, al que debe atender el Estado. Parte de esta medida es el que, mientras el sujeto individual pueda tener lo suficiente para vivir dignamente por sus propios medios, *no puede exigir* la solidaridad como derecho debido por parte del todo social, cuya responsabilidad es subsidiaria, como ya se ha puesto de presente.

Lo anterior significa que, para que surja el derecho a la solidaridad, ha de existir la persona menesterosa. Por eso, no sobra insistir en que la prudencia será la que ayude a establecer la medida de la solidaridad en cada caso concreto, al ejecutar



el ejercicio de aplicación, según la naturaleza de las circunstancias o principio de *circunstanciación* que esta exige. Así, es posible aproximarse a la verdad, que es la medida del obrar y, por tanto, del obrar solidario; ese conocimiento es el elemento más importante del obrar humano (Pieper, 2001, pp. 82 y 148).

La relación de justicia que surge del derecho a la solidaridad

La consideración que se ha hecho en las líneas precedentes del derecho como realidad relacional y como algo exigible y debido lleva a reflexionar sobre otra relación que surge de la *relación primigenia del derecho*: se trata de la relación de *justicia*. Esta se da en razón de los derechos o cosas que les pertenecen a las personas. La relación de justicia es, por tanto, *alteritiva*, es decir, en ella hay más de uno, un *acreedor y un deudor*; alguien que debe y alguien que exige.

En lo que respecta al derecho a la solidaridad y la relación de justicia que de él se desprende, es especialmente importante el tipo de justicia que mira a la persona como perteneciente al seno de la colectividad, en constante relación con ella y de quien puede exigir la realización efectiva de dicho derecho. Esta forma de justicia es la denominada *justicia distributiva*.

Aunque se ha aludido a este tipo de justicia en el capítulo anterior, ahora resulta procedente referirse a ella en el contexto de la consideración de la solidaridad como derecho. La deuda del Estado —el derecho debido por él— en materia de solidaridad, en el marco de la relación de justicia, reside en hacerse uno con su asociado en el momento de su necesidad, y proceder, como consecuencia de ello, a la distribución de los bienes comunes, con el fin de superar la situación de indigencia en la que se encuentra.

Independientemente de que se reclame o exija, o no se haga, el derecho a la solidaridad existe en cabeza de un titular en virtud de la misma realidad personal del ser humano, y al Estado, como deudor, le corresponde darlo como un acto de justicia⁵⁷. El fundamento de esta *debitud* está en el hecho de que “el ser-

57 El deudor del derecho a la solidaridad no es la nación ni la sociedad política en general, sino el Estado, en cuanto forma de organización social, política y jurídica, superior. El Estado, *stricto sensu*, no es la sociedad polí-

en-relación” propio de la persona humana es una perfección constitutiva de su dignidad, y la dignidad, según se ha dicho ya, es exigente: “Y como la socialidad es fruto de la eminencia del ser personal o dignidad, la socialidad implica el deber ser de su realización, que es la solidaridad o acción común y solidaria” (Hervada, 2000b, p. 461). En este sentido, la justicia distributiva puede considerarse como un correctivo ante un desorden que genera exclusión y marginalidad social; ese correctivo, a la vez, contribuye a la justicia general, según se ha explicado.

En este punto es importante aclarar que, cuando la necesidad de las personas surge como producto de la injusticia social generada por factores atribuibles al Estado, no en los términos de injusticia social estructural estudiados en el capítulo anterior, allí la cuestión atañe más a la justicia conmutativa que a la justicia distributiva, porque a las personas se les han arrebatado sus derechos y el Estado tiene la obligación de resarcir el daño que ha causado, no como un acto realizativo del derecho a la solidaridad, sino como una obligación de *restitución*, propia de la justicia conmutativa. Llamar a eso solidaridad sería tanto como decir que quitarle a alguien sus bienes y luego proceder a devolvérselos de alguna forma sería ser solidario con él. Allí no hay solidaridad; hay un acto de conmutación, en que la condición de igualdad y paridad de las partes es lo dominante; no acontece así en la justicia distributiva. La realización efectiva del derecho a la solidaridad pertenece esencialmente, por tanto, al tipo de relación de justicia distributiva y no conmutativa.

No sobra insistir, sin embargo, en que si la injusticia social ha sido ocasionada por factores no atribuibles directamente al Estado, sino que son más bien

.....
tica; esta es el todo, aquel, la parte dominante de ese todo que la ordena. El Estado es la sociedad política, pero ordenada y organizada, que tiende al bien común. De allí que la solidaridad sea un derecho y un valor de coexistencia esencial para la vida del Estado. Quienes gobiernan al Estado, como cabeza de la comunidad política, administran los asuntos públicos, hacen las leyes y las ejecutan a través de su organización interna; además, tienen que velar por la prosperidad común y el orden público, razón por la cual surge una deuda de solidaridad del Estado para con sus asociados. Todo el conjunto de instituciones que integran al Estado tienen la obligación de trabajar por el bien del cuerpo político y, por eso, han de ser solidarias, entre otras cosas, porque este es un camino llano para mantener el orden público. Si el Estado cumple con su deber de ser solidario, el orden y la paz surgen como inmediata consecuencia de la justicia (Maritain, 1983, pp. 19-24).



el producto, por ejemplo, del conjunto de decisiones y procesos instituidos a lo largo del tiempo por parte del Estado, tomados y adelantados no con la finalidad de arrebatar a nadie sus derechos, sino como una acción legítima dentro de la función de gobierno, entonces sí, en ese caso, el Estado tendrá que invocar la solidaridad como derecho de quienes hacen parte de él, para ayudar a la superación de esta injusticia; pero allí, de todas formas, tendrá lugar un acto de justicia distributiva.

Así pues, lo debido en el derecho a la solidaridad es que el Estado haga suya la suerte de su asociado y vaya en auxilio de él para brindarle la ayuda que necesita; es algo debido a todos *in genere*, pero que se materializa en aquel que, siendo parte de ese todo, *necesita de ella* y, por tanto, *la puede exigir*. Por eso, la solidaridad es un “bien común” y, en cuanto tal, un derecho del que participan todos los que conforman la comunidad política llamada “Estado”. Sobre el particular, la Corte Constitucional ha dicho que el Estado tiene la condición de garante de los derechos de los coasociados, razón por la cual debe estar comprometido a prestar el apoyo que requieran las personas para alcanzar la efectividad de sus derechos y para colmar las aspiraciones propias de la dignidad humana (Sentencia C-259, 2010, p. 3).

Cuando el Estado da a sus miembros “su” derecho a la solidaridad, realiza un acto de justicia que es expresión del orden de la persona hacia dos fines que le son propios: la conservación de su ser y de la vida en sociedad (Hervada, 2000a, p. 129). Por ende, realizar de manera efectiva el derecho a la solidaridad es un *deber* para el Estado, no entendido como ideal normativo, sino como una exigencia de la propia condición humana que la razón capta y prescribe como deber, porque “le es debido al otro” en cuanto persona de naturaleza social. Por eso, la obligatoriedad acompaña el derecho a la solidaridad. En la medida en que el Estado da el derecho, a la vez, está realizando su finalidad, aquello a lo que está llamado, para lo que está potencialmente preparado. Por lo tanto, la solidaridad, en cuanto derecho encierra un *deber ser*, en cuanto exige algo que está en la realidad. Se trata de una experiencia práctica que el hombre capta y está llamado a realizar en el marco de la relación intersubjetiva (Rhonheimer, 2006, p. 41).

En este orden de ideas, la comunidad políticamente organizada, en virtud de la justicia distributiva, está obligada a dar a los miembros singulares de ese todo que ella representa lo que necesitan para su subsistencia; ello constituye —tal como se ha referido— un derecho, algo suyo del asociado, y, por ende, dicha comunidad *tiene* que ser solidaria con él. La no realización de este derecho tiene importantes consecuencias para la vida social, toda vez que, si el Estado se sustrae a este débito, se desfigura a sí mismo, y por esa vía fragua su propia desintegración, dada la injusticia que ello conlleva. Y la injusticia, especialmente cuando proviene de quien tiene el cuidado de la comunidad, es la principal fuente de destrucción de una sociedad política (Aristóteles, 2000, Libro V)⁵⁸.

Platón se refiere a este hecho en el diálogo *Gorgias*, cuando Sócrates dice: “porque el mayor mal es cometer injusticia”; y más adelante, al responder la pregunta que le hace Polo sobre si prefiere recibir la injusticia que cometerla, afirma: “No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla” (Platón, 1871, p. 121).

En la justicia distributiva, dado que se trata de una deuda de la colectividad respecto al sujeto, hay una distribución de los bienes comunes a los individuos que forman dicha colectividad, y el reparto justo se mide por la posición de cada uno respecto a la finalidad colectiva. En esa proporción reside lo justo de esta forma de justicia; esto es, en la proporción entre las cosas y las personas, lo cual emerge como uno de los elementos más importantes para determinar la medida de la solidaridad en cuanto derecho del individuo que integra la comunidad política. En efecto, por esta proporción propia de la justicia distributiva, a quien es titular del derecho a la solidaridad, se le entrega en atención a su particular condición de necesidad. No se trata, por tanto, de dar a todos lo mismo, sino de dar aquello que es proporcional a cada persona, según su carencia de bienes materiales o espirituales (Hervada, 2000a, p. 36-38).

.....
58 La injusticia en materia de solidaridad genera un desorden como causa de la lesión o negación de una ayuda necesaria. En este sentido, no sobra advertir que el mal acaecido por un desastre natural o un accidente no es, *stricto sensu*, injusticia; pero sí lo es que el Estado no acuda a auxiliar a quienes lo han sufrido.

Esto último significa que el derecho a la solidaridad se *mide*, también, atendiendo a los sujetos o titulares del derecho y a su necesidad. Piénsese en el caso de una tragedia ocasionada por la naturaleza: la solidaridad que obliga al Estado no se limita a restaurar las cosas perdidas en su valor económico, sino que mira a las personas que sufren el dolor de la pérdida de seres queridos, y, de ser necesario, la obligación que surge del derecho a la solidaridad tendrá que ir más allá de la simple entrega de bienes materiales. Esto es así porque la persona exige reconocimiento, y el derecho a la solidaridad, que de allí se deriva, es irrevocable para el Estado, el cual, en su soberanía, está obligado a satisfacerlo (Pieper, 2001, p. 114)⁵⁹.

Así las cosas, por justicia distributiva, el Estado está obligado a dar solidaridad a sus miembros en cuanto administrador del bien común, al cual tiene que servir. La palabra administración se forma del prefijo *ad* (hacia) y *ministratio*; esta última palabra, que está relacionada con el servicio, proviene a su vez de *minister*, vocablo compuesto de *minus*, comparativo de inferioridad, y del sufijo *ter*, que funge como término de comparación, tal como lo señala Agustín Reyes Ponce (Reyes A., 2004, p. 2). Por ende, el Estado tiene el débito de ser solidario con sus asociados, por cuanto está al servicio de algo que es superior a él: el bien común, el cual se construye sobre la base de la justicia general y particular.

Lo anterior no significa, en modo alguno, que la justicia distributiva autorice a los individuos a determinar e imponer por su cuenta lo que les sea debido en materia de solidaridad por parte del Estado (Pieper, 2001, p. 137). Como se ha señalado,

59 Esta manera de entender la solidaridad como derecho riñe con los postulados individualistas que parten de la base de que solo hay individuos y, por tanto, toda la convivencia humana se reduce a una compensación o equilibrio de intereses entre sujetos equiparados en derechos, lo cual les lleva, incluso, a contraponerse al todo social que carece de orden y entidad propias. Si ello es así, el Estado no está obligado a ser solidario, porque, *stricto sensu*, no existe en la realidad —es ficticio— y, por tanto, no habría deudor real de dicho derecho. Pero, a la vez, riñe con posturas colectivistas, para las que la ficción ya no es el Estado, sino los individuos que pierden la posibilidad de relacionarse de manera privada entre ellos. En el colectivismo, las relaciones interpersonales quedan sujetas a la medida del cumplimiento de una función “social” impuesta por la autoridad. En ese contexto, la relación de justicia existente en torno al derecho a la solidaridad, se torna absurda por cuanto lo que importa no es el derecho del individuo al que hay que darle algo suyo, que le corresponde en su relación con el Estado, sino la potestad del Estado que “davidosamente” da lo que quiere a las personas, sin otro límite o medida que su propia voluntad (Pieper, 2001, p. 126).

uno de los criterios más importantes para determinar la medida del derecho a la solidaridad es la necesidad de la persona; a este criterio se suman otros que se analizan en las líneas que siguen, y que evidencian que la exigibilidad del derecho a la solidaridad está sujeta a una medida que sobrepasa el mero querer del ciudadano⁶⁰.

La fuente del derecho a la solidaridad

Para que surja un derecho se precisa de un principio que dé origen a esa relación llamada *ius*; a ese principio se le denomina *causa eficiente del derecho*⁶¹. Sobre esta fuente de la que surge el derecho, Ilva Hoyos (1988) escribe: “[...] es el principio que hace que el derecho sea, es decir, aquello por lo que las cosas se constituyen en *ius* [...]”; es el acto primario y primordial por el que las cosas adquieren su ser jurídico, participan del ser del derecho [...]. La causa eficiente del derecho es el agente que actúa, el sujeto que realiza la atribución” (Hoyos, p. 35).

Como se ha indicado en líneas precedentes, en la base del derecho hay una atribución que hace que las cosas —corpóreas o incorpóreas— se conviertan en derechos. En la Roma clásica, al origen de esa atribución se le denominó “título de derecho”⁶². Este título puede ser de diversas clases; lo importante es que exista,

60 Aquí es preciso señalar que lo debido en el derecho a la solidaridad tiene como medida la posibilidad que tenga el Estado de satisfacer la necesidad, tal como se indicó en uno de los párrafos finales del capítulo anterior. Si el Estado no tiene tal posibilidad real, estaría frente a una deuda —verdadera deuda—, pero impagable, lo cual constituye un límite del derecho y, por tanto, de la justicia. Se trata, por tanto, de “una deuda que tiene efectiva vigencia, pero que excluye por principio la posibilidad de su adecuada satisfacción” (Pieper, 2001, p. 164), entre otras cosas, porque, como se indica en uno de los principios que rigen lo jurídico, nadie está obligado a lo imposible y ningún derecho es absoluto.

61 En la metafísica clásica se afirmaba que la causa eficiente corresponde al agente en virtud del cual la sustancia deviene en acto; lo que permite pasar de la potencia al acto; lo que hace que la forma *inhiere* en la materia y, por tanto, el motor por el que se origina algo (Acedo, 2014, p. 11-26).

62 El título no es lo mismo que el fundamento del derecho. El fundamento del derecho es aquello en cuya virtud un sujeto puede ser sujeto de derechos, razón por la cual se habilita para ser titular del derecho, pero no lo otorga. Por ejemplo, en los derechos hereditarios, el fundamento es el ser hijo del causante, mientras que el título es el testamento. Para el caso del derecho a la solidaridad, el fundamento y el título coinciden: es su propia condición humana la que hace que una persona se habilite para ser titular de la solidaridad, a la par que ella misma otorga dicho derecho, más allá de la positivización que se haga de este en la Constitución o la Ley.

porque, sin él, no hay derecho. Uno de esos títulos es la propia condición humana. La existencia de este título es evidente: las personas tienen cosas que son suyas en razón de que son personas, y por eso se habla de derechos inherentes a la persona; la solidaridad es uno de esos derechos, por ser producto de una atribución primigenia sobre la que después podrá intervenir la voluntad de la sociedad, de un legislador o de un juez, cuando este, de manera impropia, se vuelve “creador” de derechos. Pero en cualquiera de estos eventos, lo que hace la voluntad humana es reconocer un derecho preexistente, cuyo título es la propia condición humana.

Dada su inseparable unidad, con tendencias como la de la conservación y preservación que tenemos todos los seres humanos, así como la inclinación a la vida social, la solidaridad emerge como un derecho de orden natural, lo cual es determinante para su medida, por cuanto, en este tipo de derechos, la dignidad humana se constituye en baremo fundamental.

Ciertamente, la voluntad humana puede establecer medidas sobre derechos con este título de atribución natural; serán medidas de origen positivo, ya no enraizadas en la propia persona, sino suscitadas en las relaciones de comunicación e intercambio entre los hombres, lo cual es legítimo⁶³. Empero, entre estas dos fuentes de atribución, la natural y la positiva, no puede haber solución de continuidad, porque nada puede llamarse legítimamente jurídico si atenta contra la persona y los derechos que le son inherentes⁶⁴.

63 La importancia de la medida positiva ha sido reconocida a lo largo de la historia del pensamiento jurídico; empero, su valor se acrecentó a partir del advenimiento de la modernidad y, más específicamente, del clima filosófico del siglo XIX, que ejerció una influencia directa sobre el pensamiento jurídico, al punto de llegar a absolutizar esta fuente y medida de los derechos, al estimar “vana toda actividad del espíritu que pretendiera rebasar la observación de los fenómenos y sus relaciones mutuas” (Batiffol, 1995, p. 7).

64 Por ende, afirmar la existencia de dos principios eficientes del derecho no implica, en modo alguno, sostener su separación; al contrario, se trata de dos fuentes que, aunque distintas, están llamadas a estar inescindiblemente unidas. Se trata de una unidad que se desarrolla de manera tripartita: “[...]1°. En primer lugar [...], la ley positiva se genera —deriva— a partir de la ley natural por determinaciones en el orden de los medios convenientes y útiles para los fines naturales del hombre; el derecho natural es la base del derecho positivo y entre ambos existe una unidad de derivación. 2°. El segundo término, la potestad de dar normas positivas es de origen natural, pues del derecho natural derivan el poder social y la capacidad de compromiso y de pacto. Y, 3°. las relaciones jurídicas básicas y fundamentales, de las que las demás son derivación, complemento o forma histórica, son naturales” (Hervada, 2000a, p. 161).

En este orden de ideas, la existencia de la solidaridad en cuanto derecho no deriva solamente del texto constitucional, en el que se consagra como derecho fundamental; en dicho texto se *reconoce*⁶⁵ ese derecho —como sucede con todos aquellos derechos que *inhiere*n a la propia condición humana—, en razón de que la solidaridad es un derecho humano y, por ende, preexistente y superior a todo ordenamiento positivo, por estar relacionado con el propio ser del hombre, con su dignidad y con sus fines⁶⁶.

El constitucionalismo, buscando dar materialidad a esos derechos inherentes a la persona, los ha positivizado en los textos constitucionales, por medio de los derechos fundamentales y los tratados de derechos humanos incorporados a través de los bloques de constitucionalidad; ello es algo loable, por cuanto permite hacerlos más efectivos. Empero, en la interpretación de los jueces constitucionales, en ocasiones se da alcance a estos derechos atendiendo a criterios que responden al orden de lo pragmático y pretermiten el orden de lo ontológico. Por eso, términos como el de “persona”, “naturaleza humana”, “dignidad humana”, son dotados de variadas significaciones, producto de diversas interpretaciones, que generan imprecisión e, incluso, equivocidad sobre ellos.

En el ámbito jurídico, este fenómeno, que, siguiendo a Maurizio Ferraris (2012), puede calificarse como *desobjetivación*, se traduce en la negación de la existencia de conceptos (que exigen un referente real) y en la consecuente afirmación de la existencia de concepciones de sujetos individuales o colectivos, en los que la nominación se torna *flatus vocis*; esto es, “soplos de voz”, que no designan ninguna

65 El reconocimiento de la existencia de los derechos inherentes a la persona —entre ellos, la solidaridad— es, en la actualidad, prácticamente universal. Empero, respecto a este tipo de derechos surgen cuestiones de hondo calado, que los juristas han de afrontar para tratar de resolverlas de forma que se preserve al hombre y a la sociedad. Dentro de estas cuestiones está la de si es legítimo considerar que estos derechos inherentes pertenecen al orden ético, como un “ideal” de justicia, como “deber ser”, como un conjunto de principios abstractos y muy generales, pero carentes de juridicidad real.

66 Para positivizar este derecho, el Estado colombiano ha consagrado normas como la contenida en el artículo 1 de la Carta Política de 1991, en el que se establece que Colombia es un Estado social de derecho fundado en la solidaridad de las personas que la integran. Además, en el artículo 95 superior, consagra la solidaridad como un principio o criterio que ha de regir la vida de quienes integran el Estado colombiano; así ha acontecido también con otros derechos que *inhiere*n al hombre en virtud de su propia naturaleza. Respecto a estos derechos, la misma Constitución manifiesta que se *reconocen*; esto es, no los crea. Con ello, avala la existencia de un título anterior que es la propia persona y, por eso, afirma que son inalienables en el artículo 5 (*Constitución Política*, 1991).

cosa en la realidad concreta y lo reducen todo a un tema de interpretación (pp. 18 y ss.)⁶⁷.

Con esto se dejan de lado aspectos de la realidad misma del ser humano o, lo que es lo mismo, de la verdad misma del ser humano (Marquínez, 2006, pp. 7, 22, 24); sin estos, la capacidad de arbitrio del juez se puede tornar arbitrariedad, y tendría que recurrir a “ropajes justificativos” en sus fallos (Mora, 2009, p. 157), que, al reducir al hombre a una libertad de indiferencia frente a lo que preserva o daña, no dan cuenta de la realidad humana en su totalidad e integridad⁶⁸.

La reflexión que se hace en la ciencia jurídica no puede ser ajena al hecho de que el hombre se hace en relación con los demás hombres, y se perfecciona en el encuentro *alteritivo*⁶⁹. El vínculo social relaciona a los hombres en virtud de una comunicación propia de la naturaleza humana, que es fuente u origen del derecho

67 Con el giro filosófico de la modernidad (Colomer, 1986, T. I, intr) se originó un movimiento de rechazo al título natural y la absolutización del título positivo, lo que arrojó como consecuencia que la fuente de atribución originaria —la propia realidad personal del ser humano— se desechara, y se dejara como válida solamente la atribución que es producto de la voluntad humana (Kelsen, 2008, p. 173). Empero, debido a las consecuencias históricas que ello produjo (régimen de extrema izquierda o derecha que conculcaron derechos inherentes a la persona como la vida y la integridad personal), hoy se han rehabilitado esos derechos, que no son producto de la voluntad humana individual o colectiva, sino que tienen su origen en la propia condición humana. Esos derechos son objeto de reconocimiento por parte de legisladores, gobernantes y jueces; no son objeto de creación o determinación por parte de ellos. En parte, la rehabilitación ha tenido lugar por el hecho de que reducir el fenómeno jurídico a algo que es resultado únicamente de la voluntad humana no es sostenible racionalmente. Si hay un hecho de la cultura llamado “derecho” es porque existe una dimensión jurídica en la persona humana de orden natural que posibilita el surgimiento de dicho hecho cultural. Esa dimensión jurídica natural se puede corroborar en la experiencia, tal como se refirió *ut supra*: el hombre es dominador de su ser, principio de sus propias acciones y señor de su entorno (Aquino, 1998, pról. II parte). Algunos de los más importantes filósofos del derecho de las últimas décadas han dado cuenta, por medio de sus reflexiones, de la importancia que tiene el retornar la filosofía jurídica a “la preocupación por el hombre” (Kaufmann, 1992, p. 67), por aquellos derechos que son suyos en cuanto persona, reconocidos bajo la forma de derechos fundamentales en los textos constitucionales.

68 La consideración de un yo absoluto (Gevaert, 1987, p. 32), que en buena parte es herencia de la modernidad, de la que el alto tribunal de lo constitucional se ha vuelto garante en Colombia por medio de la defensa asidua del pluralismo y el libre desarrollo de la personalidad, afirma de tal forma lo individual, que afecta lo plural y, por ende, derechos como el de la solidaridad. No hay duda de que cada persona, por el hecho de ser tal, es única e irrepetible, razón por la cual, algo propio de la sociedad humana es la existencia de lo individual; como afirmaba el estagirita, la uniformidad hace imposible el crecimiento de una sociedad (Aristóteles, 2000, p. 67). No obstante, es a partir de la pluralidad que se construye una comunidad y una sociedad política, por medio de la vivencia de valores compartidos, entre los que sobresale la justicia como regla de la comunidad política (Aristóteles, 2000, p. 41).

69 “Esa perfección ontológica consiste en el conocimiento y en la apertura al otro que se manifiesta en el amor. Podemos dialogar de una estructura dialogal de la persona [...] Se da, por tanto, una apertura de la persona al otro por el conocimiento y por el amor, que es comunicación en la alteridad, es decir, sin fusión, sin dominio, sin ser piezas de un engranaje” (Hervada, 2000b, p. 445).

a la solidaridad, cuya realización efectiva se aviene con la especial dignidad de quienes integran el Estado.

En síntesis, el derecho a la solidaridad tiene su fuente en la propia condición humana, que busca su preservación en situación de necesidad, y vive con el otro y para el otro, como parte, también, de una condición de orden natural⁷⁰. Cada miembro de la comunidad ha de tener lo suficiente material y espiritualmente para vivir con dignidad, y por eso, en el curso de la historia, siempre han existido en todas las comunidades humanas la justicia general y la justicia distributiva. Y si se trata de un acto de justicia, *exige la existencia previa de un derecho con un título de origen*; en este caso, la propia condición humana y su naturaleza alteritiva⁷¹.

La afirmación de la existencia del derecho a la solidaridad a partir de un título no positivo —necesariamente— parte de la base de que, si bien ontológicamente se predica de la realidad personal del ser humano su incomunicabilidad, en cuanto ente singular, dicha incomunicabilidad no significa que no haya apertura al mundo exterior y a los otros, ni que no interactúe con ellos. Por ende, al tener título natural, el derecho a la solidaridad encaja dentro de la dinamicidad propia de la persona humana, que no es un impulso sin sentido, sino que responde a un orden y se orienta a unos fines. De allí que el derecho a la solidaridad esté inescindiblemente relacionado con la realización humana, y que su quebrantamiento no

70 Como afirma Joseph Gevaert (1987): “El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana. Esto no se refiere solamente al hecho —por otra parte, indiscutible— de que el mundo lleva por todas partes las huellas de otros seres humanos, ni al puro hecho de que existen muchos semejantes con los que nos toca compartir el mismo espacio de terreno. El ser con los demás, en su significado profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está indudablemente presente a la existencia persona, pero como uno que afecta la existencia en sus dimensiones más personales. La idea de co-existencia incluye también que la existencia se desarrolla y se realiza junto con otros en el mundo, y que el sentido mismo de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien delante de mí, o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano” (p. 46).

71 La concepción de la solidaridad como un mero “valor”, o aquella que le admite como derecho solamente en cuanto tenga título positivo, no es ni la única postura posible ni la que tiene mayor aval histórico. La sustitución de la filosofía por el conocimiento científico, empirista o racionalista, acorde con el espíritu ilustrado y positivo que dominó en la modernidad, si bien ha tenido múltiples efectos que pueden ser valorados como positivos en el ámbito de la ciencia, ha generado profundas problemáticas en el ámbito antropológico y, más concretamente, en el de la racionalidad práctica. Por eso, sus conclusiones tienen valor relativo, por cuanto están amarradas a las coordenadas espacio-temporales (Herrera, 2016, pp. 71-85).

sea indiferente antropológicamente, sino que, realmente, conlleve una lesión a la persona y a la sociedad.

El hecho de que la existencia de la solidaridad como derecho sea, por tanto, primero en la realidad y, luego, en el razonamiento lógico —y no al revés⁷²—, con un título que es la propia realidad personal humana, constituye otro criterio clave para determinar la *medida* de dicho derecho. En efecto, la igualdad común ontológica, personal, de todos los seres humanos, es la base de cualquier relación en torno a derechos; por eso, ella es medida básica para el derecho a la solidaridad de quienes conforman la comunidad estatal, toda vez que en ella ningún ser humano puede sufrir la secesión cuando tiene necesidad de bienes que le posibiliten vivir en condiciones dignas. Así pues, la propia condición humana de quienes integran la comunidad políticamente organizada emerge como un criterio supracultural y supranormativo-positivo para medir este derecho, cuyo título es natural.

El derecho a la solidaridad y su finalidad

A lo largo de este capítulo se ha hecho un acercamiento a algunos elementos que estructuran el derecho a la solidaridad, al igual que a la relación de justicia que emerge a partir de él, con lo cual se han podido determinar criterios que, en cada caso particular, contribuirán a su delimitación. Dentro de estos elementos estructurales también se halla el de la finalidad de dicho derecho.

Desde la filosofía clásica se ha reconocido la existencia de la finalidad de las cosas como un principio evidente y necesario⁷³. Según este principio: “todo está ordenado

72 Esta es una manera de proceder a partir de una noción material-real de la solidaridad. La forma de proceder a partir del razonamiento lógico —y no a partir de la realidad— es propia de un sector del idealismo moderno heredero del kantismo. Es el caso de J. Rawls, quien, para hablar de una sociedad bien ordenada y de los principios de justicia que la han de regir, acude a una ficción, a un *a priori*: la de la posición original y la del velo de ignorancia (Rawls, 2001, p. 30).

73 Se advierte en algunos de los principales pasajes en los que Aristóteles habla de la finalidad, la presencia de la mención de una secuencia de medios y fines. Por ejemplo, en la *Metafísica* II, 2, dice: “la caminata tiene por fin la salud, que tiene por fin la felicidad, que tiene por fin alguna otra cosa [...]”. Y más adelante afirma: “además, el fin, esto es, aquello por lo cual, por ejemplo, como la salud lo es del pasear [...] y todo aquello que, cuando alguna otra cosa hace de causa motriz, se encuentra en posición intermedia entre ello y el fin; por ejemplo, el adelgazamiento, la purga, las medicinas, los instrumentos, dado que todo aquello tiende al fin”. En la *Física* II 8, 199 a 8-11, dice: “En los casos en los que hay un fin, por él se cumplen los pasos que suceden en serie, antes y después; por lo tanto, como sucede en el obrar humano, así sucede en la naturaleza, y como sucede en la naturaleza,

a un fin; en otros términos: todo lo que se hace, se hace por un fin; nada se hace en vano” (Garrigou-Lagrange, 1947, p. 81). La realidad de la finalidad está presente en todo lo que existe; empero, en el caso de los seres humanos, al ser dotados de entendimiento, ello se evidencia en el hecho de que la obra se hace mirando a un fin, al conocer la finalidad misma (*ipsa rationem finis*), y, bajo esta luz, disponer y orientar los medios hacia la meta conocida como tal (Aquino, 2001, I, q. 18, art. 3).

Por ende, lo que se predica distintivamente del hombre es, además de su conocimiento del fin, la tensión hacia él. De allí que, en la dinamicidad propia de la realidad personal, esté el que se es, pero, a la vez, el que se esté llamado a ser. Un “ya”, pero “aún no”. Este “aún no” se manifiesta en las tendencias e inclinaciones naturales a obtener unos fines, que, al alcanzarlos, van dando plenitud⁷⁴. Empero, el hombre puede realizar o no estos fines producto de su libertad, y asume las consecuencias de hacerlo o no hacerlo⁷⁵.

Con el principio de finalidad se busca responder a la pregunta del para qué de las cosas —entre ellas el hombre y su obrar—, no como una mera extensión subjetiva de la experiencia interna del ser humano aplicada a las cosas externas, sino como algo que está en las cosas mismas y que es inseparable de su identidad.

.....
así sucede en el obrar humano, si nada interfiere”. En Aristóteles, en el mundo las cosas tienen infinitos efectos accidentales, pero solo hay una finalidad en sentido propio, también llamada *natural*. La finalidad de las cosas es “aquello hacia lo cual” el movimiento de ellas llega a término; ese movimiento se desprende de la naturaleza misma de las cosas.
.....

74 En la estructura misma del hombre están grabadas unas tendencias naturales: conservación, continuidad, sociedad, verdad y bien. No reconocerlas es imposible. El primero de los bienes a los que la naturaleza compele es la posesión del mundo material, lo que implica el poder de señorío y de transformación, que conlleva conocimiento y voluntad (inclinación a la verdad y al bien). También compele a la relación con los otros hombres: tanto en la inclinación natural del hombre a la mujer que engendra y educa hijos (continuidad de su especie), como también en la tendencia a la vida en comunidad política, en la que se dan las relaciones de solidaridad y cooperación que permiten “salir al paso de las contingencias vitales y garantizar lo que individualmente sería imposible” (Herrera, 2016, p. 379).
.....

75 Actualmente, como afirma Camila Herrera (2016): “la exaltación de la libertad por la libertad”, defendida por el alto tribunal de lo constitucional, le ha vuelto estéril e, incluso, autodestructiva (p. 385). Es cierto que el hombre puede optar por aquello que no le preserva en virtud de la ignorancia y del mal moral; pero cuando eso sucede, ya no se trata de la libertad en sentido estricto, toda vez que conduce a los vicios, que son profundas esclavitudes. En este sentido, es importante tener presente que la voluntad, en cuanto potencia, se mueve en virtud de aquello que le muestra la inteligencia, por eso es definida en la filosofía clásica como “apetito racional”; y la inteligencia está indefectiblemente atada al ser: la inteligencia la muestra a la voluntad aquello que “es” bueno. Tomás de Aquino llamó a esto la *motio quoad specificationem* (I, q. 82, a. 4 ad 3) y explica que, si bien el *instinctus naturae* mueve a las potencias intelectivas y volitivas inicialmente, para que la especificación pueda venirle a la voluntad se precisa de un objeto presentado como conveniente por la inteligencia.

Por ende, la persona, al entrar en relación con las cosas a las que llama suyas —derechos—, lo hace con una relación de fin. Este fin se da en función de un orden: orden de la cosa respecto a su dueño y orden de respeto, por parte de los otros, de las cosas que no son suyas.

En razón de lo anterior, puede afirmarse que *el fin de cualquier derecho, entre ellos la solidaridad, es el orden que se alcanza cuando la cosa está en poder de su legítimo dueño*. A este orden se le llama *justicia*; orden que es garantizado institucionalmente por la rama judicial del poder público, cuya finalidad, que es la recta administración de justicia, se desprende de la naturaleza misma del derecho:

Dicha finalidad se alcanza siempre que la inteligencia y la voluntad de quien realiza el acto de juicio se orienten hacia los objetos que les son propios. Por eso, las razones justificativas contenidas en la sentencia han de responder a las exigencias del derecho —objeto formal de la inteligencia del jurisdicente— y de su realización efectiva —objeto hacia el cual tiende su voluntad—. Corolario de lo anterior es que el error en el conocimiento del derecho se transfiere al juicio que se hace sobre el mismo. (Guarín, 2016, p. 177)

El orden de justicia —que perfecciona a la persona en cuanto representa para ella un bien— en materia de solidaridad se evidencia, por una parte, cuando las personas que necesitan de la ayuda buscan proveerse de cosas que les permitan tener lo suficiente para poder subsistir, para lo cual acuden al Estado, y este, a su vez, les brinda dicha ayuda como adhesión circunstancial a la causa o interés de esas personas, haciendo suya su suerte; por eso, les entrega bienes materiales e inmateriales que les permitan vivir dignamente. Por otra parte, cuando el asociado le aporta al todo social, a la comunidad políticamente organizada, según sus capacidades.

Por ende, así como el derecho a la solidaridad tiene su fundamento en la propia realidad personal, tal como se ha afirmado antes, su finalidad dimana de la propia estructura óntica del ser humano, que vive con el otro y para el otro, y en el marco de esa relación busca tener lo necesario para vivir con dignidad. Cuando el Estado les proporciona esto se hace efectivo el derecho y, por tanto, la justicia. Dado que la justicia es uno de los elementos integradores del bien

común político, por ser uno de los aspectos estructurales —quizá el más importante— mediante los cuales se alcanza la convivencia pacífica en la sociedad, su realización efectiva contribuye al orden en la vida social⁷⁶.

En razón de lo anterior, es claro que no existe solución de continuidad entre el bien que representa para una persona el ver realizados de manera efectiva sus derechos y el bien común político. Como señala Carlos Cardona (1966), al buscar el bien común se procura el propio bien, por el beneficio que la parte recibe del todo; ya que toda parte está integrada al todo y se debe a él, no puede alcanzar su propio fin, sino en relación con dicho todo (p. 59). El bien común exige que, aquello que los individuos pueden hacer por su bien particular, se complete y coordine con el bien del todo social.

Dicha finalidad del derecho respecto a la solidaridad cifra medidas para este. En efecto, el pobre, la viuda, el hambriento, el que ha padecido por cuenta de un desastre natural, exigen ser reconocidos como “alguien” y que el Estado sea también “alguien” para cada uno de ellos, y haga suya su causa, al aportarles lo que necesitan, con lo cual, como se ha señalado, se atiende a su dignidad personal y se construye el bien común. Sin embargo, cuando la solidaridad desatiende a su fin propio y la asistencia que se da en virtud de ella se torna en “asistencialismo”, dicho derecho se desvirtúa, y entonces surge un tipo injusticia derivada del hecho de que a la persona se le da más o menos de lo que es suyo, tanto en cuanto a bienes materiales como respecto a los bienes del espíritu.

Esta injusticia surge también cuando la persona, de manera solidaria, no aporta al bien común, cuando puede hacerlo. Ello genera un desequilibrio, que, por no realizar efectivamente el derecho, se vuelve en contra de los mismos ciudadanos que son objeto de la injusticia, al consumirlos en la pobreza o desarticular el orden social por la afectación de la justicia general, tal como se ha señalado en líneas anteriores.

Lo referido muestra la necesidad de que el Estado, por medio de sus jueces, a quienes les corresponde hacer efectivos los derechos, actúe con el cuidado que

76 El derecho a la solidaridad y su realización mediante el acto de justicia se inserta en la apertura del hombre, que, por su estructura óntica, está abierto a la verdad, al bien y a los demás hombres, como parte de su perfección y, por ende, como una exigencia de su propia dignidad (Herrera, 2016, p. 371).

exige la prudencia al momento de dar al ciudadano su derecho a la solidaridad, con el fin de corresponder de manera adecuada a su medida. Obrar “prudencialmente” significa tener en cuenta los aspectos referidos en el capítulo segundo, que permiten al juez tener la habilidad para descubrir las exigencias de cada caso, factor indispensable para decidir al momento de realizar el derecho, lo cual deviene particularmente importante en el derecho a la solidaridad, dado que en ella tiene lugar una adhesión *circunstancial* a la causa del otro⁷⁷.

Sin la recta razón de prudencia que permite aplicar el conocimiento a la acción, teniendo en cuenta las consecuencias del obrar, así como la determinación de los mejores medios para alcanzar el fin, alcanzar la justa medida del derecho a la solidaridad se torna especialmente dificultoso y, por ende, no será fácil verlo efectivamente realizado.

Para determinar la medida del derecho a la solidaridad, por tanto, los garantes de los derechos tendrán que atender al fundamento y principios estudiados a lo largo de este capítulo, así como a la naturaleza de las circunstancias concretas de quienes exigen el derecho. El juicio prudencial del juez le permitirá ver que, en algunos casos, el bien que le presenta la inteligencia a la voluntad, como el dar de comer a quien tiene hambre o techo a quien necesita de abrigo —lo cual ayuda a plenificar, tanto para quien realiza la acción, como para quien la recibe, como ya se ha indicado— puede tornarse un mal *si se hace sin medida*, toda vez que tiene el riesgo de conducir a que, quien recibe, se acostumbre a que le den y, de esa manera, no propenda por salir de su pobreza, como recién se ha indicado.

Cuando eso acontece, surge una paradoja: que un derecho como la solidaridad, cuya realización efectiva constituye un bien, se torne un mal producto de la in-

77 “En su actividad concreta, toda forma de prudencia (antigua *phronesis* de los griegos) se manifiesta por una serie de 8 cualidades intelectuales que son sus partes integrantes. Tomás dedica un extenso Tratado a esta virtud cardinal en las cuestiones 47 a 56 de la II-II y se interesa por puntualizar sus componentes esenciales o hábitos operativos propios, a los cuales añade tres hábitos que afinan el momento final de la decisión como arranque de la acción racional. En su orden, los 8 componentes son: memoria de las experiencias adquiridas, inteligencia de las exigencias de la situación, atención a los que saben más, prontitud en la búsqueda de medios, capacidad de razonamiento y de inferencia, previsión y adecuación de medios afines, indagación de las circunstancias coyunturales y precaución frente a las consecuencias para evitar lo negativo. A estos ocho hábitos se agregan tres nuevos, íntimamente conexos: deliberación acertada (*eubulia*), sensatez al juzgar lo que es necesario hacer en el caso concreto (*synesis*) y la perspicacia para hallar los principios universales que gobiernan las normas inferiores (*gnome*)” (Cárdenas & Guarín, 2006, pp. 64-65).

justicia. En definitiva, es a partir de los fundamentos, principios y discernimiento de lo justo-solidario en el caso concreto que puede determinarse su medida. Esto último es esencial en cualquier derecho, pero lo es especialmente respecto al derecho a la solidaridad. Como afirmara Rudolf von Ihering: “la ciencia jurídica se hace en medio de la vida y, por eso, allí hay que hallarla” (Ihering, 2002, p. 59).

Recapitulando lo señalado a lo largo de este capítulo, la medida de la solidaridad en cuanto derecho de los asociados, se refiere esencialmente a su delimitación. Mediante el estudio de los principios que están en la base de la solidaridad como derecho se han dado criterios que, aplicados al caso concreto, pueden ayudar a esclarecer dicha delimitación. Para ello, se precisa recordar qué derecho a la solidaridad se ve realizado en la relación de justicia distributiva; por ende, el reparto justo *se mide* por la posición de cada uno respecto a la finalidad colectiva, es decir, el bien común. Se trata de una proporción en la que se contribuye al ciudadano, teniendo como *medida* su condición, sus capacidades y sus necesidades. No se trata, por tanto, de dar a todos lo mismo, pues esa igualdad constituiría una forma de injusticia, pues desconocería las exigencias del caso particular, a la par que obviaría el hecho de que cada individuo que integra el Estado, a la vez que tiene derecho a recibir su solidaridad cuando lo necesite, tiene una deuda de justicia general para con el bien común, que también debe saldar⁷⁸. La solidaridad permite, de este modo, redinamizar tanto la justicia distributiva, como la justicia general.

No sobra insistir en que este último aspecto, que se refiere a la aportación de cada ciudadano al Estado, es muy importante al momento de determinar la medida del derecho a la solidaridad, ya que la obtención del bien común depende de la contribución de todos: cada ciudadano tiene la obligación de aportar a la comunidad para que el Estado cumpla con sus fines y pueda desarrollarse correctamente (Hervada, 2005, pp. 301-304).

Como se reflexionó en el capítulo anterior, esta aportación que debe entregar el asociado a la colectividad hace parte de la reciprocidad que está presente en

78 En esta línea de pensamiento ha afirmado la Corte Constitucional, refiriéndose a la solidaridad en materia de seguridad social, que dicho principio “implica que todos los que participan en el sistema tienen el deber de contribuir a su sostenibilidad, equidad y eficiencia, lo cual explica que sus miembros deban, en general, cotizar, no sólo para poder recibir los distintos beneficios, sino para preservar el sistema en su conjunto” (Sentencia C-259, 2010, p. 23).



todo actuar solidario. Por ende, hay que buscar que el derecho a la solidaridad no se desnaturalice y se torne en abuso del derecho para no afectar la justicia, toda vez que quienes se acostumbran a recibir ayuda por parte del Estado pueden asumir actitudes pasivas, que les lleven a evadir sus responsabilidades para con la colectividad⁷⁹.

La realización efectiva del derecho a la solidaridad debe responder a una demanda justa y legítima por parte de los miembros de la colectividad. Cuando la asistencia social del Estado se torna asistencialista no se cumple con este requisito, no potencia la responsabilidad personal y, por el contrario, refuerza la dependencia y la irresponsabilidad fiscal, con lo cual se desestabilizan las finanzas públicas y se pone en riesgo la subsistencia misma del Estado. La interdependencia que implica la solidaridad se apoya en la diferencia, en lo plural, en lo propio de cada uno, y se constituye en un elemento de integración en el que se supera el individualismo y el colectivismo (Lucas, 1998, p. 43).

Por eso, a ese “asumir la suerte del otro como propia”, que es lo característico de la solidaridad, según se ha referido a lo largo de este texto, y que es signo de que se asume la responsabilidad colectiva frente a la necesidad del asociado, hay que agregar la responsabilidad de cada uno de los miembros de la colectividad con el todo social. “No ha de extrañar que, en sintonía con todo ello, la solidaridad se haya considerado la virtud social por excelencia, en cuanto que, objetivamente, presupone una relación de pertenencia y, por lo mismo, de asunción de una responsabilidad, que vincula al individuo con el grupo social del que forma parte” (Fernández F. , 2012, p. 141).

Todo derecho ha de ser dado en su justa medida; es decir, atendiendo a la igualdad existente entre lo que se adeuda y lo que se da; dar más o dar menos es injusto. Aquí radica el problema de las políticas sociales asistencialistas. Cuando se afirma que una persona, que hace parte del Estado, tiene derecho a la solidaridad, lo justo o lo igual consiste en que se le brinde la ayuda que necesita para llevar su vida en condiciones dignas. Y dado que lo justo, en cuanto medida, alude a qué se

⁷⁹ En la filosofía jurídica clásica se denominó a esto *cultum exhibere patriae* (Aquino, 1998, II-II, 101, 1); esto es, la deuda que cada uno tiene para con su patria.

debe exactamente, es decir, que lo que se dé sea igual a lo que se debe, ello exige una comparación en la que se coteje lo que se da con lo que se adeuda. Para el caso del derecho a la solidaridad, esta igualdad es de proporcionalidad, y su medida se determina por la finalidad del reparto y la relación de las personas con dicha finalidad.

Así las cosas, la medida de la solidaridad no consiste en que a todos se les dé lo mismo; la medida de la solidaridad la establece la dignidad de la persona y, a la vez, su condición particular. Tratar igual a todos los que se encuentran en situaciones distintas constituye una injusticia y, por tanto, una negación del derecho. Por eso, tener clara la medida de la solidaridad permite escapar de la tentación a omitir toda diferencia. No sobra insistir en que hay una dignidad e igualdad natural que es baremo esencial del derecho a la solidaridad; pero también las condiciones específicas de cada miembro del Estado que demanda solidaridad son importantes para poder determinar su medida. A este encuentro entre el conocimiento de los principios y de las situaciones particulares, y al hábito especial de poder discernir allí lo justo, es a lo que la filosofía clásica denominó “prudencia”. Por eso, como ya se ha indicado, determinar la medida de la solidaridad exige el razonamiento prudencial por parte del gobernante.

Al desarrollar el principio de finalidad del derecho a la solidaridad al iniciar este último apartado, se dijo que este era inseparable de la relación llamada *derecho*, por cuanto dicha relación tiende a un fin: el respeto o restablecimiento del orden existente entre las personas y sus cosas; dentro de ellas, la de recibir ayuda por parte del Estado cuando las circunstancias de la vida se lo demanden. Como se indicó, el fin de cualquier derecho es estar en cabeza de su legítimo titular, como una cuestión de orden que, al perderse, se restablece por la vía de la justicia. Para el caso del derecho a la solidaridad, el tipo de justicia que posibilita ese orden es la justicia distributiva, como ya se ha indicado en líneas anteriores, en el que la igualdad, más que idónea o equivalente, es analógica, pues si bien no da a todos lo mismo, da a cada uno siguiendo un mismo criterio: que todos tengan suficiencia de bienes materiales e inmateriales para garantizar su subsistencia, lo cual contribuye a la consecución del bien común.

Conclusiones

La determinación de la medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado y en cuanto derecho de los asociados exige una reflexión de carácter filosófico sobre la persona, su dignidad, su realidad como un ser social, como también sobre la justicia y el bien común. La solidaridad hace parte de un tipo de bien que es de un orden distinto y más elevado que el bien individual, en virtud del cual todos y cada uno de los miembros del Estado se perfecciona y beneficia, razón por la cual en ella se conjuga el valor de la soberanía del Estado y la necesidad de contribuir a sus tareas y fines, con el reconocimiento de la dignidad de la persona, con sus derechos irrevocables, por cuya realización debe velar la comunidad políticamente organizada.

El fundamento de esto, que bien podría llamarse una *responsabilidad solidaria de doble vía*, esto es, del Estado para con los asociados y de los asociados para con el Estado, radica en el hecho de que la persona en cuanto individuo, dada su naturaleza, no solamente vive con los otros, sino que es para los otros, no según todo lo suyo, pero sí en lo que corresponda para contribuir a la consecución del bien común; a su vez, el hecho de que el Estado es para sus asociados y, por eso, tiene una obligación de solidaridad para con ellos. Por razones de orden y justicia, la comunidad políticamente organizada aparece como una necesidad para el hombre, a la par que la solidaridad respecto a los que se encuentran en estado de necesidad emerge como un imperativo que debe realizar dicha comunidad.

El problema, según se ha mostrado a lo largo de las líneas que integran este texto, es determinar la medida que ha de utilizarse en la realización de ese imperativo de solidaridad. Esta obra se ha dedicado a discernir algunos criterios fundamentales sobre dicho particular.

Evadir la responsabilidad de solidaridad que tiene el Estado, la cual emerge por la existencia previa de dicho derecho en cabeza de sus asociados, en virtud de un título que supera el ámbito de lo positivo y se inserta en la propia condición personal y social del ser humano, puede calificarse como perversión de la justicia. Pero, también, puede recibir esta adjetivación el no responder a la medida de esa responsabilidad y de ese derecho. Esta perversión se produce cuando el Estado asume una postura de “Estado providencia”, a partir de la cual convierte la *asistencia social* en *asistencialismo*.

Los análisis precedentes en torno a la medida de la solidaridad como responsabilidad del Estado y como derecho de los asociados han buscado hacerse de manera ajustada a los principios que rigen la actividad política y a los elementos que estructuran la solidaridad como derecho; ello ha permitido mostrar que el actual *modus operandi* de las políticas de asistencia social que existen en Colombia no siempre contribuyen a la realización efectiva de la solidaridad, precisamente por pretermitir algunos de los principios y elementos aquí estudiados.

El bien común del cuerpo político exige la existencia de alguien que, con autoridad y poder, guíe a la sociedad política hacia la prosperidad de todos sus miembros, buscando que todos tengan lo suficiente para vivir, tanto en lo material como lo inmaterial. Para ello, no puede perderse de vista que la medida de la solidaridad tiene que ver con las nociones de igualdad y ajustamiento: lo igual y lo ajustado al derecho. La fijación positiva de la medida del derecho a la solidaridad de un individuo que hace parte de una comunidad política —Estado— obedece a la facultad reguladora que tiene la autoridad a la que se le ha confiado el cuidado y guía de dicha comunidad; empero, esta medida positiva debe atender a la medida natural que está determinada por la naturaleza misma de la solidaridad, su origen, finalidad, lo cual, aunado con su cantidad, cualidad, relación y tiempo, permitirá alcanzar esa medida de proporcionalidad que exige este derecho y que, con corrección, permite dar lo justo al asociado.

En este orden de ideas, la medida de la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado y derecho de los asociados, se halla primariamente en el propio proceso vital del ser humano. Este baremo supera la libre determinación del gobernante, en cuanto esta segunda medida tiene como límite el que le impone la naturaleza de las cosas, que, para el caso de la solidaridad, es la adhesión circunstancial a la causa o interés ajenos, haciendo suya su suerte, y que se materializa en la ayuda que permite la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, de manera que tengan suficiencia de bienes materiales y espirituales. Ello es producto de una relación que, primero, es de justicia general, y, luego, de justicia particular-distributiva, en la cual el individuo se relaciona con el Estado, no del mismo modo en que se relacionaría con cualquier particular, sino como integrante de este, donde lo justo corresponde a la proporción o participación de los bienes, servicios y funciones que corresponde a cada uno de los miembros de una comunidad, en cuanto es partícipe de ella (Herrera, 2016, p. 536).

En la relación solidaria, según los términos en los que se ha abordado la cuestión en este libro, los sujetos son el Estado y el individuo; dicha relación supone la existencia de bienes comunes y reparto igual, lo cual no consiste en la mismidad o equivalencia aritmética de las prestaciones, sino en el hecho de que todos los llamados a participar en la partición reciban un trato igual, y sean medidos según un mismo criterio, pero atendiendo también a sus condiciones particulares y circunstanciales.

En este contexto, el colectivismo —que hace que el individuo se pierda en su individualidad, por el acento que pone en el todo social—, así como el individualismo —que ve la comunidad como yuxtaposición de individuos sin conexión, producto de una mentalidad liberal exacerbada—, dificultan el cumplimiento de la responsabilidad del Estado en materia de solidaridad, y la realización efectiva de dicho derecho. La dimensión de alteridad del ser humano, que se funda en su naturaleza social, no permite, ni la total fusión del individuo en la comunidad, ni un aislamiento total respecto de las otras personas que impida la formación de lazos de unión que den lugar al surgimiento de una comunidad política.

En Colombia, la experiencia muestra que la defensa a ultranza del libre desarrollo de la personalidad ha hecho que el individualismo sea dominante —como puede constatarse en muchos hechos de la vida social del país—, lo cual afecta de manera significativa el bien común.

Tanto el colectivismo como el individualismo han mostrado su fracaso histórico, porque son incompatibles con la constitución ontológica del ser humano. La participación de cada miembro de la comunidad en el bien común no es dádiva graciosa de la comunidad, porque ello imposibilita la exigencia del derecho a la solidaridad, cuyo título lo da la propia condición humana. La comunidad política es comunidad en cuanto no es un mero agregado de individuos, sino que, en ella, cada uno, a la vez que tiene que contribuir a la creación de un acervo común de bienes, tiene la posibilidad de acceder a ellos cuando los necesite, con lo cual se favorece su perfección, en la medida en que posee lo suficiente para vivir bien. Ese reparto constituye una forma de justicia que exige atender a una medida. El criterio según el cual se establece esta medida viene dado por el hecho de que cada miembro de la comunidad está en distinta posición respecto a los bienes comunes: algunos necesitan más de ellos, otros menos y el ciudadano tiene derecho a ser tratado como corresponde a su condición de destinatario de los bienes de la colectividad (Hervada, 2000a, p. 43).

Por ende, tiene que haber diferencia en la cantidad y en las cosas asignadas, lo cual atiende a la finalidad colectiva y posición de cada uno respecto a esta; se consideran, así: condición, capacidad, necesidad y, también, aportación al bien común. Esto último, en razón de que, por justicia general, existen obligaciones del individuo para con las otras personas que integran el Estado.

En mérito de lo anterior, cada uno ha de contribuir con su trabajo y su actividad al beneficio total de la comunidad política, lo cual también es criterio de medida para la solidaridad, tal como se ha indicado. La relación individuo-Estado no es ficticia, sino real: una relación con otros con quienes se vive y con quienes se *conforma* una comunidad.

Lo debido en la solidaridad no son las cosas, como alimentos, techo, educación, etc., sino el hacer propia la carga del otro, de lo cual se desprende dar a cada

uno según su necesidad —lo igual a su necesidad—. De allí la importancia del *establecimiento prudencial de la medida*, atendiendo al caso o situación concreta, tal como se ha indicado en el *corpus* de esta obra. Debe tenerse presente aquí, como otro criterio de medida, que algo propio de la solidaridad es su carácter de *subsidium*, de provisionalidad y circunstancialidad. No tener esto presente hace que los programas de asistencia social se vuelvan proclives al clientelismo político y a la corrupción, y en ese momento, fácilmente se tornan asistencialistas.

La solidaridad política y jurídica, bien entendidas y aplicadas, sobre la base de un sólido fundamento antropológico y ético, como el que se ha querido presentar en este libro, propicia la reconstrucción de la vida personal de los individuos que integran la comunidad política; ella hace que las personas se sientan parte de algo y, a la vez, acompañadas en su situación de vulnerabilidad y sufrimiento, cuyo rostro no es ajeno al otro, lo cual es un primer paso para la recuperación de la esperanza ante las condiciones adversas de la vida.

El asistencialismo al que conduce una solidaridad sin medida lleva a una situación de injusticia, que no solamente afecta la vida social, sino que cercena a sus destinatarios, porque perpetúa la pobreza que pretende superar, al volver a las personas dependientes, a la vez que apáticas respecto a las obligaciones que, como ciudadanos, tienen para con el todo social (Gaiger, 1999, p. 190). Esto desarticula la sociedad, profundiza las desigualdades y envuelve al Estado en profundas crisis fiscales y administrativas, generadas por el exceso de recursos que demandan este tipo de políticas, las cuales, al no tener una clara delimitación o medida, se vuelven insostenibles.

Ahora bien, el hecho de que muchas políticas de ayuda social contribuyan con el fortalecimiento de la dependencia de los ciudadanos, y se asignen recursos a distintos tipos de personas sin exigir ningún tipo de contraprestación o compromiso, no puede llevar, sin más, a pensar en su supresión. La solidaridad es una exigencia en la que no se puede claudicar, porque es un elemento que articula el significado de las relaciones humanas y la convivencia en la sociedad. Además, la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado y derecho de los asocia-

dos, se presenta como una respuesta necesaria frente a demandas urgentes, base para la reconstrucción de la sociedad, que, por factores diversos, se descompone. Lo urgente es replantear dichas políticas y orientarlas según algunos criterios como los planteados en esta obra.

La consideración de la solidaridad como un derecho social y su inclusión en los textos constitucionales, en especial a mediados del siglo XX, es indicación de esta creciente conciencia respecto a la importancia de la solidaridad como valor de coexistencia social, en especial en los países en los que hay profundas injusticias sociales. Empero, ella ha de constituirse en un eje capital sobre el que giren las políticas sociales del Estado, y no la fuente de acciones compensatorias-focalizadas para intentar suavizar los grados de inequidad social.

La solidaridad realizada con medida posibilita fortalecer la capacidad productiva de los empobrecidos y darles posibilidades de educación, de manera que les permita tener verdadera igualdad en el marco de la vida social. La emancipación de los sectores sociales pobres, objeto de las políticas asistenciales, sean estas de carácter focalizado o universal, solamente es posible sobre la base de entender la solidaridad en su auténtico sentido; esto es, unirse a la necesidad de quien sufre con políticas que trasciendan el umbral de subsistencia y pasen al de la suficiencia, mediante iniciativas que promuevan la vida activa y productiva. Esto se puede ejecutar, por ejemplo, mediante estrategias de economía alternativa, en la que lo público, conjugado con lo privado, genere posibilidades laborales y, por ende, mejores condiciones de vida a toda escala; ello propicia la ampliación de las oportunidades de realización de los individuos.

Como se ha puesto de presente a lo largo de los tres capítulos que integran este libro, el respeto por la persona y de su especial dignidad exige asumir la responsabilidad que se tiene para con los otros, y, tratándose del Estado, le insta a buscar los mejores medios —entre ellos el de la solidaridad— para permitir a los ciudadanos acceder a unas condiciones de vida acordes con dicha dignidad. Por eso, se precisa superar la idea liberal de la autonomía que propende por ciudadanos adultos independientes, por cuanto ello niega la realidad de necesidad de

los otros, que se desprende de la propia condición humana, y da fuerza a la idea de dejar a los ciudadanos solos con sus problemas, como si el Estado no fuera también, en lo que corresponde para la búsqueda del bien común, responsable de ellos.

En el marco de esta mentalidad libertaria, se trata al Estado como una empresa con fines de lucro, al olvidar que los bienes públicos son recursos que están al servicio de la comunidad, y que todos, por justicia general, debemos contribuir a su consecución, pues la obligación del Estado es velar porque todos sus miembros tengan lo suficiente para vivir con dignidad.

En definitiva, las reflexiones de este texto en torno a la solidaridad y su medida buscan contribuir al restablecimiento de la relación armónica que debe existir entre el Estado y sus asociados. Por eso, a la vez que han mostrado la responsabilidad que tiene el Estado de buscar que se dé la suficiencia de los bienes materiales y del espíritu que sus asociados demandan para su congrua subsistencia en condiciones dignas, ha puesto de presente la necesidad de abandonar su papel de tutela paternal, para asumir una condición de aglutinador de personas que no pueden ser vistas como meros focos de políticas asistenciales desestructuradas, que terminan consumiendo en la pobreza y, por ende, afectando la dignidad moral del ser humano. Por eso, la dimensión ética, política y jurídica de la solidaridad que se ha planteado en este texto contrasta con el pragmatismo de la lógica instrumental, y propende y sustenta un proceso alternativo de desarrollo humano, que va más allá de la idea de bienestar.

Esa armonía también ha sido planteada respecto a los límites de la solidaridad, vistos desde la frontera en que la realidad empírica determina su práctica dentro del Estado: la existencia de bienes, la capacidad económica, el uso de los recursos naturales, el desarrollo legislativo e institucional, etc.; y los límites de la solidaridad en cuanto espacio habitable, en cuanto comprensión de la condición humana, esto es, en cuanto necesidad de los otros, equilibrio entre autonomía y cooperación ciudadana, consciencia y valoración del otro. Frente al reconocimiento de ese límite, el compromiso ético y político de los ciudadanos es el de trabajar para



transformar la realidad empírica hasta donde sea posible, para mejorar lo que debe mejorarse y para respetar los límites que le señala la condición humana.

Se trata, por tanto, de una solidaridad medida de forma que permita la realización efectiva de la justicia. En el marco de una política social más universal, planificada y estructurada, la solidaridad hace posible que los menesterosos tengan no solo los bienes materiales que necesitan, sino, además, una “justa igualdad de oportunidades”. Para ello, el Estado ha de ser un buen administrador del bien común; producto de dicha administración, tendrá que hacer que quienes están mejor situados en la sociedad contribuyan al mejoramiento de las expectativas de los miembros menos favorecidos (Rawls, 2001, p. 88), como un compromiso ético, político y jurídico, tal como se ha puesto de presente a lo largo de estas líneas.

Referencias

- Acedo, L. (2014). La teoría de la causalidad aristotélica: una aportación a la biología contemporánea. *Eikasia* (54), 11-26.
- Alexy, R. (2004). *El concepto y la validez del Derecho*. Barcelona: Gedisa.
- Amengual, G. (1992). La solidaridad según Jürgen Habermas. *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 221-237.
Recuperado de <http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000000961&name=00000001.original.pdf>
- Aquino, T. d. (1998). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Aquino, T. d. (2001). *De Veritate*. Madrid: BAC.
- Arango, R. (2005). *El concepto de derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis.
- Arango, R. (2013a). Solidaridad en la historia de occidente: entrevista a Hauke Brunkhorst. *Revista de Estudios Sociales*, (46), 185-188.
- Arango, R. (2013b). Solidaridad, democracia y derecho. *Revista de Estudios Sociales*, (46), 43-53.
- Aristóteles. (2000). *La política*. Bogotá: Panamericana.
- Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica*. Gredos: Barcelona.
- Artigas, M., & Sanguinetti, J. (1984). *Filosofía de la naturaleza*. Pamplona: EUNSA.
- Batiffol, H. (1995). *Filosofía del Derecho*. México: Publicaciones Cruz.
- Bayertz, K. (1998). *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt: Del mena: Suhrkamp.
- Brunkhorst, H. (2005). *Slodarity*. Massachusetts: Institute of Technology.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Cárdenas, A. (2002). *Persona: solitario social en Tomás de Aquino*. Bucaramanga: Universidad Santo Tomás.
- Cárdenas, A., & Guarín, É. (2006). *Filosofía y teoría del derecho*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Cárdenas, C., & Guarín, É. (2010). *Filosofía política y del derecho*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Cardona, C. (1966). *Metafísica del bien común*. Madrid: RIALP.
- Carpintero, F. (2008). *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro.
- Carrera, S. (2006). *Programas de integración para inmigrantes: una perspectiva comparada en la Unión Europea*. Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones.
- Chacín, N. (2003). Pobreza y asistencialismo en Venezuela. *Revista de Ciencias Sociales*, IX(3), 431-458.
- Chalmeta, G. (2002). *La justicia política en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento moderno de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Constitución Política de Colombia*. (1991). Bogotá: Leyer.

- Correa, P., Cuevas, A., Silva, S., & Baena, M. (4 de octubre de 2014). La otra cara de la vivienda gratis. *El Espectador*.
- Cortés, C. (17 de junio de 2010). *Familias en acción: más subsidios, más votos*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/16024>
- Cossio, C. (1964). *La teoría egológica del derecho (Y el concepto jurídico de libertad)*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- El Tiempo*. (12 de septiembre de 2015). Superservicios: Mínimo vital de agua supera los límites de subsidio.
- Fernández, A. (1979). *Derecho natural*. Madrid: Universidad Complutense.
- Fernández, F. (2012). La solidaridad como principio constitucional. *Teoría y realidad constitucional*, (30), 139-181.
- Fernández, J. (2004). *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferraris, M. (2012). *El manifiesto del nuevo realismo*. Santiago: Ariadna.
- Forero, C. (2004). El derecho natural verdadero derecho. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, (7), 117-132.
- Franco, P. (2011). *Análisis de las críticas sobre asistencialismo estatal en la lucha contra la pobreza durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) a través del programa de familias en acción*. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/2823/1032404991-2011.pdf?sequence=3>
- Gaiger, L. (1999). La solidaridad como una alternativa económica para los pobres. *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, (31), 187-205.
- Garrigou-Lagrange, R. (1947). *El realismo del principio de finalidad*. Buenos Aires: Desclee.
- Gevaert, J. (1987). *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Gilson, E. (1963). *El realismo metódico*. Madrid: RIALP.
- Guarín, É. (2016). *La libertad de los jueces para fallar en positivo*. Bogotá: Ibáñez-USTA.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, 55(64), 3-25.
- Habermas, J. (2011). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Cátedra.
- Herrera, C. (2016). *Aproximación a los fundamentos filosóficos y científicos del iusnaturalismo realista de Javier Hervada*. Pamplona: EUNSA.
- Hervada, J. (2000a). *Introducción crítica al derecho natural*. Bogotá: Temis-Universidad de La Sabana.
- Hervada, J. (2000b). *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. Pamplona: EUNSA.
- Hervada, J. (2005). *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.

- Hervada, J. (2014). *El ordo universalis como fundamento de una concepción cristiana del derecho y otros escritos de juventud*. Pamplona: EUNSA.
- Hobsbawn, E. (1988). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Horta, E. (1988). La propia persona como derecho y la dimensión jurídica de la vida humana. Consecuencias de su reconocimiento o negación. *Dikaion*, 2, 46-58.
- Horta, E. (2009). Más derecho y menos justicia. Reflexiones en torno a una aproximación hacia lo jurídico como relación real desde la perspectiva de la experiencia. *IUSTA*, (31), 27-41.
- Hoyos, G. (2001). La filosofía política de Jürgen Habermas. *Ideas y valores*, (116), 132-144.
- Hoyos, I. (1988). Las causas del derecho. Estudio desde una consideración realista. *Dikaion*, 2, 20-45.
- Ihering, R. V. (2002). *¿Es el derecho una ciencia?* Granada: Colmenares.
- Isuani, E., & Tenti. (1989). *Estado democrático y política social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kaufmann, A. (1992). *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Bogotá: Temis.
- Kelsen, H. (2008). *Qué es la justicia*. Barcelona: Ariel.
- Leal, G. & Malagón, E. (2006). Historia del trabajo social latinoamericano. Estado del arte. *Trabajo Social*, (8), 45-61.
- Lévinas, E. (1991). Derechos humanos, buena voluntad y diálogo sobre pensar en otro. En E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (pp. 245-254). Valencia: Pre-Textos.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Llano, A. (2003). *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA.
- Lucas, J. (1998). *El concepto de solidaridad*. México: Fontamara.
- Lumi, S., Golbert, L., & Tenti, F. (1993). *La mano izquierda del Estado. La asistencia social según los beneficiarios*. Buenos Aires: CIEPP.
- MacIntyre, A. (2001 a). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, A. (2001 b). *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- Malagón, E. (2000). Las relaciones de bienestar social y los campos de intervención del trabajo social. *Revista de Trabajo Social*, (2), 14-25.
- Malagón, E. (2001). Hipótesis sobre la historia del trabajo social en Colombia. *Revista de Trabajo Social*, (3), 11-27.
- Maritain, J. (1983). *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.
- Marquínez, G. (2006). *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Bogotá: El Búho.
- Massini, C. (1994). *La prudencia jurídica*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Mèlich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.

- Millán, A. (1973). *Persona humana y justicia social*. Madrid: RIALP.
- Navarro, O. (2008). El rostro del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Revista Contrastes*, XIII, 177-194.
- Núñez, J., & Espinoza, S. (2007). *Asistencia social en Colombia. Diagnóstico y propuestas. Misión para el diseño de una estrategia para la reducción de la pobreza y la desigualdad*. Bogotá: DNP.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades: una propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Ocampo, J. (2008). Las concepciones de la política social: universalismo versus focalización. *Nueva sociedad*, (215), 36-61.
- Papa Francisco. (2015). *Laudato Si'*. Roma: Palabra.
- Pérez, I. (2007). Itinerario de la solidaridad desde el pandectas de justiniano hasta su incorporación en las diferentes disciplinas. *Electrónica de Estudios Filológicos*, (14), 21-32.
- Pieper, J. (2001). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Pisarello, G. (2013). Solidaridad e insolidaridad en el constitucionalismo contemporáneo: elementos para una aproximación. *Revista de Estudios Sociales*, (46), 86-97.
- Platón. (1871). *Diálogos*. Madrid: Medina y Navarro.
- Putman, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Quesada, B. (2011). Aproximación al concepto de alteridad en Lévinas: propedéutica de una nueva ética como filosofía primera. *Investigaciones fenomenológicas*, 393-405. Recuperado de <http://www2.une>
- Rawls, J. (2001). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Razeto, L. (2005). Conceptos fundamentales. *Pensamiento crítico latinoamericano*, III, 971-985.
- Reyes, A. (2004). *Administración moderna*. México: Limusa.
- Reyes, J. (2007). Los límites de la solidaridad y la construcción del puente de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Lévinas). *Anuario de Filosofía*, (167), 179-201.
- Rhonheimer, M. (2006). *Ley natural y razón práctica*. Pamplona: EUNSA.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós.
- Sánchez, C. (2011). La responsabilidad política en Hannah Arendt. *Taula, quaderns de pensament*, 159-170.
- Sánchez, C. (2013). Responsabilidades globales e injusticias estructurales. Una lectura de Iris Marion Young. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, (51), 61-76.
- Sandel, M. (2011). *Justicia: ¿hacemos lo que debemos?* Bogotá: Debate.
- Sen, A. (2001). *La idea de la justicia*. Bogotá: Temis.

- Sennet, R. (2009). *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Sentencia C-259. Corte Constitucional de Colombia (2010). Bogotá: CCC.
- Sentencia C-760. Corte Constitucional de Colombia (2004). Bogotá: CCC.
- Sentencia T-312. Corte Constitucional de Colombia (2010). Bogotá: CCC.
- Sentencia T-413. Corte Constitucional de Colombia (2013). Bogotá: CCC.
- Sentencia T-470. Corte Constitucional de Colombia (2010). Bogotá: CCC.
- Sentencia T-658. Corte Constitucional de Colombia (2013). Bogotá: CCC.
- Singer, P. (2012). *Salvar una vida: cómo terminar con la pobreza*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Solanes, A. (2005). La política de inmigración en la Unión Europea, desde tres claves. *Arbor*, (CLXXXI 713), 81-100.
- Tamayo, J. (2011). La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia. *Escritos*, 19(42), 79-122.
- Thibon, G. (1978). *El equilibrio y la armonía*. Madrid: Rialp.
- Tugendhat, E. (2010). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- Uprimny, R. (2011). Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina. En C. C. Rodríguez, *El derecho en América Latina* (pp. 109-139). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Urdinola, A. (16 de abril de 1995). La política social, universal o focalizada. *El Tiempo*.
- Vitoria, F. D. (1974). *De la potestad civil*. México: Porrúa.
- Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.
- Zapata, J. (2009). *Coordinación y gestión territorial de la política social en Colombia*. Santiago de Chile: CEPAL.



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia
Vigilada Mineducación

Editado por la Universidad Católica de Colombia en
Abril de 2018, impreso en papel propalibros de 75 g,
en tipografías California y American Type, tamaño 11 pts.

Publicación digital
Hipertexto Ltda.

Impreso por:
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Sapientia aedificavit sibi domum

Bogotá, D. C., Colombia

Esta obra es el resultado de una investigación que se propuso indagar sobre la medida de la solidaridad, en cuanto responsabilidad de la comunidad políticamente organizada y en cuanto derecho de quienes la integran. Las reflexiones contenidas a lo largo del texto, inspiradas en el sistema filosófico del realismo clásico, establecen algunos principios o criterios de acción que pueden ayudar a que el Estado cumpla la responsabilidad que tiene de buscar que sus miembros tengan una suficiencia de bienes que les permita vivir en condiciones dignas; a la vez, ponen de presente la necesidad de abandonar el papel de tutela paterna, propio de las políticas sociales de corte asistencialista, cuya consecuencia a largo plazo es el recrudecimiento de las situaciones de pobreza en las que se encuentran sus destinatarios. Por ello, la obra aporta a la reflexión en torno a la necesidad de restablecer la relación armónica que debe existir entre el Estado y sus asociados a través de la vivencia de la justicia, tanto particular como general.

3 MAESTROS

INVESTIGACIÓN

